Karl Hermann Schelkle

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

III

MORAL

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 147

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por KARL HERMANN SCHELKLE

III

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1975

KARL HERMANN SCHELKLE

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

III

MORAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1975

Versión castellana de RAFAEL PUENTE, de la obra de
KARL HERMANN SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*,
Patmos-Verlag Düsseldorf

IMPRÍMASE: Barcelona, 30 de diciembre de 1974

† Ramón DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

© *Patmos-Verlag, Düsseldorf*
© *Editorial Herder S. A., Provenza 388, Barcelona (España) 1974*

ISBN 84-254-1003-7 obra completa-rústica
ISBN 84-254-1004-5 obra completa-tela
ISBN 84-254-1011-8 rústica
ISBN 84-254-1010-X tela

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 23.246 (III) - 1975

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A
OSCAR CULLMANN
EN TESTIMONIO DE ADMIRACIÓN

ÍNDICE

Prólogo 11

I. Concepto e historia de la teología del Nuevo Testamento 13
1. Teología como «palabra sobre Dios» . . 13
2. La teología neotestamentaria y otras disciplinas teológicas 27
3. Historia de la teología neotestamentaria . 33
4. Procedimiento metodológico 37

I. Conceptos fundamentales

II. La moralidad como obediencia de la fe 41
1. Ética filosófica y ética bíblica 43
2. La moral en el Antiguo Testamento y en el Nuevo 48
3. Ética material y formal 52
I. La enseñanza y exigencia de Jesús 54
1. La exigencia de la totalidad y de la interioridad 55 55
2. La obediencia del hijo al Padre 58
3. El reino de Dios 59
4. El seguimiento de Jesús 60
5. Vivir y obrar en el Espíritu 62
II. Predicación y doctrina de los apóstoles . . . 63
1. La palabra de Dios en el Antiguo Testamento 65
2. La filiación divina 67
3. La expectación escatológica 68

4. La palabra y el ejemplo de Cristo 70
5. Vivir en el Espíritu 78

III. Pecado y gracia 80
I. El pecado 81
II. La gracia 90

IV. Premio y castigo 97

II. Actitudes fundamentales

V. Conversión y penitencia 111

VI. Fe 125

VII. Esperanza 145

VIII. Amor de Dios 167

IX. Amor al prójimo 179

III. Objetivos

X. Libertad 203

XI. Paz y alegría 214
I. La paz 215
II. La alegría 222

XII. Renuncia y abnegación (ascética) 233

XIII. Santidad 251

XIV. Justicia 261

XV. Pureza 280

XVI. Perfección 289

IV. Realidades concretas

XVII. Virtud y virtudes 301

XVIII. Culto a Dios y oración 309

XIX. Vida 329
1. El don de la vida 329

2. Protección de la vida 334
3. Casos extremos 338

XX. Matrimonio y celibato. Fornicación 347
I. Matrimonio y celibato 348
II. La fornicación 381

XXI. Verdad y mentira. Juramento 384
I. La verdad 384
II. La mentira 395
III. El juramento 401

XXII. Trabajo 410

XXIII. Propiedad. Pobreza y riquezas 426
I. La propiedad 426
II. Pobreza y riquezas 433
1. Pobreza 433
2. Riquezas 437

XXIV. Honor y fama 446

XXV. Familia 460

XXVI. Estado 474

Índice analítico 499

PRÓLOGO

En Jesucristo se ha revelado Dios al mundo compartiendo su humanidad. Así es como Dios sigue presente en el mundo secularizado. Dios y los dioses son verdaderos en la medida en que se vive la fe (1Cor 8,5s). «Dios trasciende nuestra vida *desde su mismo centro» (Dietrich Bonhoeffer). La fe tiene que* responder de sí misma ante el mundo y revelar a Dios; más aún, tiene que hacerle realidad. El Nuevo Testamento representa una interpretación de «la verdad en el amor» que es normativa en su originalidad (Ef 4,15s). Pero la existencia cristiana según el Nuevo Testamento no es una ley dada de una vez por todas, sino una consigna y un ejemplo cuyo sentido e intención hay que sacar a luz una y otra vez para realizarlos bajo circunstancias nuevas. Por eso es tan necesario iluminar la historicidad del kerygma neotestamentario como referirlo a la hora actual. «Cosas nuevas y viejas» (Mt 13,52) constituyen el tesoro de la doctrina. Y en la general inquietud y confusión de la Iglesia y de la teología puede ser de importancia decisiva la meditación sobre el mensaje primitivo del Nuevo Testamento.

El presente bosquejo de la ética neotestamentaria se ofrece como la tercera parte de una Teología del Nuevo Testamento, cuya primera parte está dedicada a la creación (mundo -

tiempo - hombre). Faltan aún la parte segunda (revelación en Cristo) y la cuarta (reino, Iglesia, consumación). El plan de una teología general del Nuevo Testamento sólo permite hasta ciertos límites la discusión de cuestiones exegéticas aisladas. Tampoco puede brindar más que una selección bibliográfica. Es el conjunto el que ha de sustentar y justificar los elementos concretos. Y opino que había que intentar el conjunto.

Debo especial gratitud a la editorial por aceptar la empresa de sacar a luz una obra cuya composición requiere una serie de años. También al lector le soy deudor de mucha paciencia. Una vez más debo agradecer su colaboración en la preparación del manuscrito a Michael Lattke, diplomado en teología; a la señora Gisela Lattke, asesora de estudios, y a la señorita Anita Rachwalski.

I

CONCEPTO E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

W. BEILNER, *Neutestamentliche Theologie,* en *Dienst an der Lehre (Festschr. Franz Kardinal König),* Viena 1965, 145-165. G. EBELING, *Was heisst biblische Theologie?,* «Wort und Glaube», Tubinga [3]1967, 69-89. K. FRÖR, *Wege zur Schriftauslegung,* Düsseldorf [3]1967. W. JOEST (y otros), *La interpretación de la Biblia,* Herder, Barcelona, 1970. H. SCHLIER, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments; Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?,* «Besinnung auf das Neue Testament», Friburgo de Brisgovia 1964, 7-24 y 35-62; J.J. FERRERO, *Iniciación a la teología bíblica, Herder,* Barcelona 1967; P. GRELOT, *Biblia y teología,* Herder, Barcelona 1969.

Para otras exposiciones de la teología neotestamentaria, véase p. 35ss.

1. *Teología como «palabra sobre Dios»*

Etimológicamente teología significa palabra sobre Dios o acerca de Dios. En el término teología = λογος τοῦ θεοῦ, θεοῦ es un genitivo objetivo. Al dominio soberano de Dios pertenece su reserva y ocultamiento de los hombres. De ahí que la convicción de toda teología, y ciertamente de la teología cristiana, es que el hombre sólo puede hablar de Dios cuando antes Dios le ha hablado en el sentido de que se le ha abierto, revelado. Al hombre sólo le es posible decir una palabra sobre

Dios, si primero ha escuchado la palabra que Dios le dirige y si la sigue escuchando. Por tanto, la teología, entendida como el intento de una reflexión científica sobre la revelación de Dios, es una ciencia en la fe.

Así, pues, habrá que definir una teología del Nuevo Testamento como una «palabra acerca de Dios» sobre la base de la palabra con que Dios se revela en la Nueva Alianza, que incluye asimismo la Antigua Alianza, y que está consignada en el libro del NT como testimonio de esa revelación.

a) Sagrada Escritura y palabra de Dios

Si la teología tiene que dar testimonio de la palabra de Dios fundándose en la palabra que Dios ha pronunciado [1], se plantea la pregunta de dónde y cómo se pronunció esa palabra y dónde y cómo hay que escucharla ahora. Para la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento es una certeza incuestionable que Dios dijo y dice su palabra al hombre. En el Antiguo Testamento esta palabra divina fue dicha como palabra de la Ley, de la profecía y de la historia. La palabra de Dios se acredita ante Israel y ante el mundo por medio de la fuerza con que alcanza su cumplimiento en juicio y en salvación. Israel

1. A. DEBRUNNER - H. KLEINKNECHT - O. PROCKSCH - G. KITTEL, art. λέγω, en ThWb 4 (1942) 69-147; R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum*, Stuttgart 1939; D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957; R. BULTMANN, *Des Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament* = «Glauben und Verstehen» 1, Tubinga [6]1966, 268-293; E. REPO, *Der Begriff «ῥῆμα» im Biblisch-Griechischen*, 2 vols., Helsinki 1951 y 1954; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich 1966; K.H. SCHELKLE, *Wort Gottes; Heilige Schrift und Wort Gottes* = «Wort und Schrift», Düsseldorf 1966, 11-30 y 45-56; J. SCHILDENBERGER, *Das Geheimnis des Wortes Gottes*, Heidelberg 1950; H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Wurzburgo [2]1962; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada*, Barcelona [2]1969; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort*, Francfort 1962; P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968.

vive la experiencia renovada de la palabra de Dios como decisión de su historia. Desde el conocimiento de la vigencia histórica de la palabra la reflexión va retrocediendo hasta el principio y llega al conocimiento y al enunciado de que Dios ha creado el mundo por su palabra.

En el Nuevo Testamento Jesús y los apóstoles reconocen como válida la palabra de Dios dirigida a Israel en la antigua alianza. El Nuevo Testamento contiene unas consignas dadas en su tiempo a los hombres. Pero, además, dice que Cristo es la palabra definitiva de Dios, que todo lo confirma y contiene. «Dios, que en otro tiempo habló a nuestros padres en diferentes ocasiones y de muchas maneras, por los profetas, nos ha hablado, en estos días postreros, por medio del Hijo» (Heb 1,1s). En Cristo ha acontecido el sí de Dios a todas las promesas (2Cor 1,19s). Cristo es la palabra que desde el principio estaba como Hijo junto al Padre y que se ha hecho carne en el tiempo (Jn 1,1-14).

La palabra que empezó por pronunciarse tendía a convertirse en escritura. Legisladores (como Moisés) y profetas pusieron por escrito las sentencias que Dios les había comunicado. El Nuevo Testamento reconoce la Escritura de la antigua alianza como inspirada (Mt 22,43; Act 1,16; Heb 3,7; 2Pe 1,21). Hay una frase que hoy puede aplicarse a toda la Escritura, pero que en principio es un testimonio claro en favor del Antiguo Testamento: «Desde la niñez aprendiste las sagradas letras, que te pueden instruir para la salvación, mediante la fe en Jesucristo. Toda Escritura, inspirada por Dios, es provechosa para la enseñanza, para convencer, para corregir y para dirigir en la justicia; para que el hombre de Dios sea perfecto y esté equipado para toda obra buena» (2Tim 3,15-17).

Jesús no consignó personalmente su palabra por escrito. Recordemos que no pocos de los hombres que la humanidad

venera como sus máximas figuras expresaron sus doctrinas sólo de palabra y dejaron a sus discípulos la misión de ponerlas por escrito: al igual que Jesús lo hicieron un Buda o un Sócrates. Fueron discípulos de Jesús los que escribieron en los evangelios las sentencias y discursos de su Maestro. En otros escritos aplicaron el Evangelio a las circunstancias de la comunidad; así lo hicieron los apóstoles en sus cartas. Pablo afirma, como algo de lo que está convencido, que en la palabra apostólica llega continuamente a la Iglesia la palabra de Dios: «Cuando recibisteis la palabra de Dios oyéndola de nosotros, la recibisteis no como palabra de hombre, sino, según es verdaderamente, como palabra de Dios que fructifica en vosotros que habéis creído» (1Tes 2,13). Pero también es verdad lo que dice san Agustín (sobre el evangelio de Juan 1,1): «Tampoco Juan ha dicho las cosas como son, sino solamente como él ha podido decirlas, pues es un hombre el que ha hablado de Dios».

Cuando llamamos a la Sagrada Escritura palabra de Dios, se trata siempre de una palabra pronunciada en un lenguaje humano por completo, concretamente en hebreo o en griego. La palabra de Dios nos ha sido dicha siempre por medio de hombres y en su lenguaje. Dios no tiene boca ni lengua como los hombres. Y si él hablara ¿cómo podría el hombre comprender su lenguaje? ¿Cómo puede hablar el Infinito una palabra finita, y el Eterno una palabra caduca? Cuando hablamos de palabra de Dios dirigida a los hombres, a nosotros hombres, es claro que nuestra forma de hablar se está sirviendo de la comparación y la analogía.

También la Biblia es consciente de que la palabra de Dios no puede producirse igual que la palabra entre hombres. No pocas narraciones del Antiguo Testamento cuentan que Dios se reveló a los hombres en el relámpago, el trueno y otros for-

midables fenómenos naturales. Así se narra la promulgación de los diez mandamientos en el Sinaí: Dios los proclama desde las nubes y entre humos, en medio de relámpagos, truenos y terremotos (Éx 19). Pero en el mismo Antiguo Testamento está el relato de la aparición de Dios al profeta Elías en el mismo monte Sinaí (1Re 19). Amenazado de muerte por el rey y perseguido por la incredulidad de Israel, Elías se esconde en una cueva del Sinaí y desea morir. Entonces le habla Dios: «Sal fuera y ponte sobre el monte en presencia del Señor.» Y sobrevino una poderosa tormenta que desgarró los montes y cuarteó las peñas. Pero el Señor no estaba en la tormenta. Tras la tormenta vino un terremoto. Pero el Señor no estaba en el terremoto. Luego del terremoto cayeron rayos y fuego. Pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego llegó el susurro de una suave brisa. Cuando Elías lo oyó escondió su rostro bajo el manto, salió y se puso a la entrada de la cueva. Y el Señor le dijo: «Anda y vuélvete por el mismo camino... Yo me reservaré en Israel siete mil varones, todas las rodillas que nunca se han doblado ante Baal y todas las bocas que no lo han besado.» Podemos calificar de mito un relato como éste en el que Dios habla con el profeta y actúa en él igual que un amigo con su amigo. Pero más cierto es que este relato supera la mitología de las apariciones divinas en los fenómenos naturales. En contra de la antigua historia del Sinaí dice expresamente que Dios no se aparece ni habla en el fuego ni en el terremoto, sino en el susurro suave, que naturalmente ya no es una palabra perceptible por el oído. ¿Cuál es la verdad? ¿Dónde se revela Dios? ¿En el fuego y el terremoto o en el soplo suave? La Escritura refiere ambas cosas. La verdad es tanto una cosa como la otra, y ambas a la vez.

Pongamos un ejemplo entre el Antiguo Testamento y el Nuevo: en la ley de Moisés estaba permitido y prescrito el

libelo de repudio, que facultaba al marido para despedir a su mujer. Junto con toda la ley se designaba el libelo de repudio como «mandamientos, preceptos y normas de Dios» (Dt 21,1-4; 30-16). Según los relatos de los evangelios (Mc 10,2-12 y par.) se le preguntó a Jesús sobre esta legislación. Y él contestó: «En vista de la dureza de vuestro corazón os dejó Moisés mandado eso. Pero, al principio, cuando los creó Dios, formólos hombre y mujer... Y los dos no compondrán sino una sola carne (es decir, serán como *una* persona)». Jesús califica el libelo de repudio, que en el Antiguo Testamento era llamado derecho de Dios, como ley de Moisés, y critica esa ley mosaica a partir de la voluntad primordial de Dios tal como se manifestó en su creación (según Gén 1,27 y 2,24). No cualquier palabra de la Biblia es literal y expresamente norma divina. Hay también en ella palabras humanas e imperfectas. La voluntad de Dios se encuentra a menudo en lo profundo y escondido. La Escritura es palabra de Dios y palabra humana. Una comparación bastante acertada dice que contiene la palabra de Dios de la misma manera que yace en el pesebre la Palabra de Dios hecha carne.

Además la Sagrada Escritura es sólo en parte una alocución verbal directa. En gran parte es sólo el relato de cómo Dios ha llamado a los hombres y ha actuado sobre ellos. Sólo a partir de ahí y de manera derivada se puede conocer cómo y quién es Dios y cuál el contenido de su palabra.

b) Interpretación de la Escritura
A la escucha de la palabra

¿Cómo se ha de captar en la Escritura esta palabra viviente de Dios? Sólo se puede escuchar en la decisión de la fe, una

decisión que nunca es definitiva sino que ha de empezarse y realizarse de continuo. Para recorrer el camino que va de la lectura de la Escritura a la escucha de la palabra hasta el punto donde ha de darse la decisión, de manera que de la escucha de la palabra surja la obediencia a la misma, contamos con dos ayudas que bien podemos considerar distintas: el esfuerzo exegético y científico, de un lado, y de otro, la comunión de fe [2].

La Biblia es un texto que procede de la antigüedad judía y griega. Este texto plantea muchas cuestiones similares a las que nos puede plantear cualquier texto profano de aquel tiempo. El empeño en solucionarlas es absolutamente necesario y la exégesis no puede omitirlo nunca. La teología científica ha de realizar este trabajo para toda la Iglesia que quiere leer, oír y proclamar la Escritura. La exégesis tiene que escuchar cuidadosamente y someter a examen muchas palabras y conceptos para llegar a percibir la única palabra de la revelación, que es la que le interesa. Es posible que con ello acabe por reconocer que esa palabra única se pronunció ciertamente dentro del mundo y para este mundo, pero que en su peculiaridad y plenitud no puede ser entendida por este mundo.

La palabra de Dios ha sido pronunciada en una historia de milenios y nos la testifican hombres creyentes que la oyeron y aceptaron, cada uno según la comprensión de su tiempo. Fue expresada de una manera distinta en los escritos del Antiguo Testamento, al principio de la revelación, que en la plenitud de la revelación del Nuevo Testamento; y en el mismo

---

2. Ambos principios hermenéuticos se encuentran también citados en la Constitución dogmática sobre la revelación *(Dei Verbum)* del Concilio Vaticano II, 3,12. Según ellos, la exégesis ha de tener en cuenta, por una parte, las circunstancias históricas y lingüísticas del texto y las formas de pensamiento y expresión condicionadas por la historia; y, por otra, «la tradición viva de la Iglesia universal y la analogía de la fe».

Nuevo Testamento de forma distinta por los cuatro Evangelios y por las cartas de los apóstoles. Cristo habla con una sencillez divina; en los discursos de los apóstoles se sacan conclusiones y se prueban verdades. Allí habla el Santo, aquí hablan hombres que han experimentado sin excepción la ruptura y el peso del pecado y que necesitan de redención. Dentro del Nuevo Testamento se desarrolla la teología como reflexión acerca de la fe y la predicación. Las mismas palabras de Jesús son interpretadas y desarrolladas al tiempo que se nos transmiten. Se las adapta a los nuevos problemas. Los Evangelios no son simples narraciones históricas sobre la vida y la doctrina de Jesús. Son el testimonio de la fe y la revelación del que hoy es Pastor y Señor de la Iglesia. Los Evangelios son todos esencialmente pospascuales. Incluso en los relatos que tratan del Cristo prepascual se proclama juntamente el misterio de pascua. Los Evangelios no son nunca pura historia, sino siempre teología. Esto vale especialmente del IV, el de Juan, en el que se entrecruzan historia, interpretación y predicación. Y vale indiscutiblemente de las cartas de Pablo y de las demás cartas, que son doctrina y testimonio de la fe eclesiástica. Nuestra reflexión conoce importantes diferencias en el desarrollo de los distintos escritos neotestamentarios. Sabemos de diferencias entre lo original y lo derivado, entre enunciados de contenido fundamental y otros que son marginales.

Mas, pese a toda la variedad de los escritos neotestamentarios, no hablamos de diversas teologías de los sinópticos, de Pablo, de Juan, sino de *la única teología* neotestamentaria. Hay dos hechos que han forjado la unidad del conjunto de los escritos del Nuevo Testamento: todos se refieren a Jesucristo y todos tienen su puesto en la Iglesia. El testimonio neotestamentario sobre Cristo evoluciona del Jesús que predica hasta el Cristo predicado. Los testigos exponen a su vez de manera

diferente esa predicación. Al igual que la cristología neotestamentaria, toda la teología del Nuevo Testamento constituye no una unidad sistemático-dogmática sino una unidad (no uniformidad) de la historia [3].

En segundo lugar la unidad del Nuevo Testamento tiene su fundamento en la unidad de la Iglesia. Esto es válido a pesar de que ya el Nuevo Testamento declara que la unidad eclesiástica nunca se realizó en el grado ideal, sino que desde el comienzo estuvo amenazada y dañada por diferencias y partidos. Pero, a pesar de todo, es indiscutible que la fe y la predicación empezaron en el marco de la Iglesia, empezaron creando Iglesia, y que en ese marco se escribió la Escritura en toda su variedad. Este origen de la teología neotestamentaria está contenido en el canon del Nuevo Testamento [4]. Los escritos canónicos son la verdadera fuente para una exposición de la teología neotestamentaria, aunque también haya que tener en cuenta los escritos de los padres de la Iglesia, y en especial de los más antiguos. El canon del Nuevo Testamento es el resultado de una larga evolución. Una mirada retrospectiva nos permite reconocer como reglas y normas para la aceptación de los escritos las exigencias de apostolicidad, catolicidad e inspiración. La apostolicidad requiere que los escritos estén compuestos

---

3. B. REICKE, *Einheitlichkeit oder verschiedene «Lehrbegriffe» in der neutestamentlichen Theologie,* en «Theolog. Zeitschr. Basel» 9 (1953) 401-415; A.M. HUNTER, *Die Einheit des Neuen Testaments,* Munich 1952; E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* = «Exegetische Versuche und Bessinnungen» 1, Gotinga [5]1968, 214-223; A. STOCK, *Einheit des Neuen Testaments,* Zurich 1969.

4. La dogmática postulaba para cada escrito canónico del (Antiguo y) Nuevo Testamento una revelación expresa de su canonicidad. No es éste el lugar de aducir pruebas históricas. La inspiración del Nuevo Testamento (incluida la del Antiguo al que cita) se da probablemente junto con la inspiración y la canonicidad de la Iglesia apostólica de la que procede la Biblia; así K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura* = «Quaestiones disputatae» 6, Herder, Barcelona 1970.

por alguno de los primeros apóstoles, o que gocen al menos de una apostolicidad amplia en cuanto conectados de algún modo con los primeros apóstoles. Así es como pertenecen al canon los evangelios de Marcos y Lucas, que desde el principio fueron tenidos como discípulos de los apóstoles. Este punto de vista es importante para nosotros, ya que en no pocos de tales escritos resulta problemática la apostolicidad de sus autores directos. En el caso de bastantes cartas de Pablo (en especial las pastorales y también, cada vez más, las cartas a los Efesios, a los Colosenses y la segunda a los Tesalonicenses), así como en el de las epístolas católicas, hay que contar con la posibilidad de la pseudoepigrafía, tan frecuente en la antigüedad. Así, pues, no se debe supervalorar la cuestión de la «autenticidad». En todo caso las cartas son testimonios auténticos de la tradición más antigua [5]. La catolicidad está condicionada al reconocimiento del escrito por parte de todas las comunidades. Algunos padres de la Iglesia, como Orígenes, intentaron comprobar esta catolicidad viajando de un lado a otro. Al igual que muy pronto se reconoció el Antiguo Testamento como inspirado (2Tim 3,16; 2Pe 1,21), así también se impuso pronto la convicción de que los apóstoles poseían el Espíritu (Act 2,4; 15,28; 1Cor 7,40) y la sabiduría (2Pe 3,15s). Éste es el comienzo bíblico de una convicción de que también el Nuevo Testamento está inspirado, inspiración que no tarda en expresarse ya en época temprana (en el canon de Muratori; en Ireneo, *Adv. haer.* 3,11,7s).

El fundamento último del canon está en que la Iglesia admitió en él aquellos escritos en los que reconocía un testimonio

5. En cuanto que los escritos posteriores desarrollan y continúan la primera doctrina apostólica, a veces los menciono indiscriminadamente en conexión con ésta. Para mi concepto de la historia literaria y teológica del Nuevo Testamento me remito a mi introducción: *Das Neue Testament*, Kevelaer [4]1970.

auténtico. Su espíritu y el espíritu de la Escritura se encontraban y reconocían. Desde un punto de vista histórico-sociológico este espíritu puede entenderse como la comprensión duradera, genuina y esencial que no tiene una comunidad de sí mismo. Para la Iglesia ese espíritu no es otro que el Espíritu Santo que le ha sido concedido y que se descubría a sí mismo en las Sagradas Escrituras. Pablo presupone un criterio semejante: «Si alguno se tiene por profeta o inspirado por el Espíritu, reconozca que las cosas que os escribo son precepto del Señor» (1Cor 14,37).

La conciencia de fe en que coincidían las diversas comunidades se expresó en el Nuevo Testamento con formas y fórmulas de fe bien consolidadas y que nuestra exégesis descubre cada vez más en los textos. La historia de la pasión y resurrección de Jesús en los evangelios, así como la teología pasionaria y gloriosa de los apóstoles, están sustentadas por *una* interpretación de la cruz que en los evangelios se expresa preferentemente por medio de descripciones y en las cartas a través de principios doctrinales. Las cartas de Pablo contienen no pocos textos de tipo confesional o litúrgico (Rom 1,3s; 1Cor 11,23-26; 15,3-5; cf. Ef 5,14; Col 1,15-20; 1Tim 3,16) que el apóstol encontró en la Iglesia e incorporó a sus misivas (ver § 6). Por otra parte, la misma Iglesia distingue ya entre la doctrina auténtica y las herejías (Mt 24,5.11; 1Cor 11,19; Gál 2,4; 2Pe 2,1). La Iglesia neotestamentaria se preocupa por la conservación de la unidad de fe y de doctrina.

La Iglesia antigua reconoció definitivamente el canon de los libros bíblicos hacia el año 400 (con alguna diferencia de tiempo entre oriente y occidente). Para la Iglesia católica lo confirmó el concilio de Trento, quedando sin decidir algunas cuestiones planteadas dentro del concilio. Después de que ya la reforma había formulado una crítica al canon tradicional,

en la teología protestante actual se ha levantado una apasionada discusión en torno al canon[6]. Nadie quiere disolver el Nuevo Testamento en su contenido tradicional; pero se pretende establecer un núcleo del canon, un canon dentro del canon, de manera que se pueda encontrar en él una norma para distinguir lo esencial de lo menos importante, lo original de lo derivado. Una exposición de la teología neotestamentaria, sin que deba eliminar las diferencias entre los escritos, tendrá sin embargo la tarea de reconocer y mostrar la unidad del Nuevo Testamento en medio de toda su diversidad, y ése deberá ser su objetivo. Cuanto más disperso aparezca el primer plano y más lejos quede la unidad, tanto más profundamente habrá que entenderla.

Finalmente, no hablamos sólo de la teología neotestamentaria, sino de la bíblica, y por tanto de la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Dios de uno y otro es el mismo y único Dios. Tenemos una garantía de la unidad en el mismo nombre de Jesús, que equivale cabalmente a *Yehoshúa,* y significa «Yahveh salva». El propio Nuevo Testamento da testimonio de esta unidad. Sus muchas referencias al Antiguo Testamento prueban la convicción de que el tiempo nuevo se entiende a sí mismo como plenitud del anterior. Dios, que desde antiguo había hablado a los padres, ahora al final de los tiempos ha hablado por medio de su Hijo (Heb 1,1s). La conversión a Cristo abre la comprensión del Antiguo Testamento (2Cor 3,15s). Desde el principio, ya en las antiguas fórmulas de fe (1Cor 15,3s), la Iglesia aduce la prueba «según las Escrituras». Por consiguiente habrá que presentar siempre

6. K. ALAND, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons,* en «Zeitschr. f. systematische Theologie» 4 (1962) 220-242; N. APPEL, *Kirche und Kanon,* Paderborn 1964; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tubinga 1968; P. LENGSFELD, *Überlieferung,* Paderborn 1960.

la teología neotestamentaria en relación retrospectiva con la teología del Antiguo Testamento.

Cómo ha de hacerse esto, es algo que será preciso aclarar en cada caso, pero en lo que hay que pensar desde el principio. No se pueden pasar por alto alegremente las diferencias y contrastes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Es lo que hizo, en parte, la interpretación alegórica y ajena al sentido histórico de los padres de la Iglesia, que encontraba en todos los pasajes veterotestamentarios señales que remitían al Nuevo Testamento. Toda la exégesis actual pretende en primer término entender el Antiguo Testamento tanto en la comprensión que tiene de sí mismo como en su historicidad. Pero la actuación de Dios con los hombres, testificada en el Antiguo Testamento, atañe a todos los tiempos, ya que es el mismo Dios el que se revela en el tiempo antiguo y en el nuevo. Una parte de la exégesis actual (la protestante) resalta expresamente los contrastes. En el mejor de los casos el Antiguo Testamento constituiría una prueba y referencia al Nuevo Testamento sólo en cuanto que es un testimonio del fracaso que experimenta el esfuerzo ético y religioso de los hombres [7]. Otro tipo de exégesis reconoce en la historia del Antiguo Testamento un plano inclinado que conduce al Nuevo [8]. El mismo Nuevo Testamento interpreta así con frecuencia las viejas Escrituras. A Pablo no se le puede negar una profunda conexión con la historia de Israel. Su convicción de que el Antiguo Testamento conduce desde la obra del hombre hasta la gracia de Dios (Rom 1,17; 10,5-13) es fun-

7. Así R. BULTMANN, *Weissagung und Erfüllung* = «Glauben und Verstehen» 3, Tubinga ^{3}1965, 162-186.

8. J. BARR, *Alt und neu in der biblischen Überlieferung,* Munich 1967; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo,* Barcelona 1967; P. GRELOT, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Desclée De Brouwer, Bilbao 1967; C. LARCHER, *L'actualité de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament,* París 1962; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* 2, Sígueme, Salamanca 1971, III parte.

damentalmente correcta. Así es como la actual exégesis histórica veterotestamentaria de la teología cristiana está persuadida de que es lícito interpretar en definitiva el Antiguo Testamento dentro del orden de promesa y cumplimiento referido hacia la nueva Alianza en Cristo. La unidad escriturística del Antiguo Testamento y del Nuevo es en último término la unidad de la que dice Hugo de San Víctor (Migne, PL 176,642D): «Toda la divina Escritura es *un* libro, y ese único libro habla de Cristo y en Cristo se ha cumplido.» El trabajo exegético sobre la Escritura plantea sus cuestiones, a menudo nada fáciles, tanto al individuo como a la Iglesia toda. Esto lo sabe ya el Nuevo Testamento. La segunda carta de Pedro, escrita a finales de la era apostólica, habla de que la Iglesia se halla intranquila y preocupada por la interpretación contradictoria de la Escritura: «Según que también nuestro carísimo hermano Pablo os escribió, conforme a la sabiduría que se le ha dado. Como lo hace en todas las cartas tratando en ellas de esto mismo; en las cuales hay algunas cosas difíciles de comprender, cuyo sentido los indoctos e inconstantes pervierten, de la misma manera que las demás Escrituras, para su propia perdición» (3,15s). Desde el principio la Iglesia carga con la necesidad y obligación de interpretar su Sagrada Escritura.

Si una de las ayudas con que cuenta es la interpretación exegética, la otra es escuchar la Escritura, la comunión de fe en la comunidad de la Iglesia. Como «palabra de vida» que es (Jn 5,24), la Escritura vivifica al igual que el sacramento y así crea la Iglesia, por medio de la cual la Escritura conserva a su vez su vitalidad. Por esta Iglesia entendemos la gran Iglesia una, santa, católica y apostólica, a la que pertenecen, igual que nuestra Iglesia romana, las Iglesias oriental y evangélica. «El contenido esencial de la Sagrada Escritura está eternamente presente en la Iglesia porque es la sangre de su corazón, su

alma, su aliento, su todo» (Johann Adam Möhler). La explicación de la Escritura en la Iglesia da parte en el conocimiento y en la vida de fe de la comunidad universal de los santos, que abarca todos los tiempos y países. Cabe citar aquí la frase que escribió Martín Lutero como su testamento hermenéutico: «Nadie que no haya sido cinco años pastor o labrador puede comprender a Virgilio en sus *Bucólicas* y *Geórgicas*, ni puede comprender las cartas de Cicerón quien no se haya movido durante veinte años en una sociedad grande. Que nadie piense haber gustado suficientemente las Sagradas Escrituras si durante cien años no ha regido la comunidad junto con los profeta... Somos unos medidos. Ésta es la verdad.»

«Pero a ellos no les aprovechó la palabra oída, por no ir acompañada con la fe de los que la oyeron» (Heb 4,2). Todas las ayudas para entender y escuchar llevan al punto en que la fe se encuentra ante la necesidad de decidirse. Explicar la Escritura es, en definitiva una ciencia en la fe, y la fe no depende de los resultados de ninguna ciencia sino que está fundada en «la confianza que tenemos en Dios por Cristo» (2Cor 3,4) y, en último término, es un don de Dios (Flp 1,29).

2. *La teología neotestamentaria y otras disciplinas teológicas*

Lo que constituye propiamente la teología neotestamentaria se esclarece más aún si se la separa y delimita de las otras disciplinas teológicas.

Es evidente que la teología neotestamentaria está ante todo muy próxima a la exégesis del Nuevo Testamento, a la que incumbe la interpretación de los textos con los que se enfrenta. La exégesis de los versículos y perícopas la acepta la teología neotestamentaria, que los ordena y entiende dentro de su con-

texto. Si esa teología supone la exégesis y construye sobre ella, puede también por su parte hacer un servicio a la exégesis. Ésta no debe aislar los distintos pasajes. La teología neotestamentaria le ayuda a comprender cada uno de los fragmentos dentro del cuadro total. Por otra parte, una exégesis progresiva no puede menos de obligar constantemente a la teología neotestamentaria a un examen crítico de su exposición de conjunto para hacerla más rica y más honda. La teología neotestamentaria resalta el contenido de los textos, aunque también quiere abrirlo al momento presente.

La teología neotestamentaria no es una parte de la historia eclesiástica en el sentido de que contenga una historia de la Iglesia en la época neotestamentaria. Cierto que la teología neotestamentaria y la historia de la Iglesia investigan los mismos documentos del Nuevo Testamento. Pero en uno y otro caso con un objetivo distinto. La teología neotestamentaria realiza su trabajo con el propósito de resaltar lo que hay de revelación en la palabra transmitida por la Escritura. En cambio lo que quiere la historia de la Iglesia cuando investiga el Nuevo Testamento es reconstruir la historia interna y externa de la Iglesia primitiva según el texto sagrado. Quiere mostrar en la Iglesia primitiva, como después a lo largo de su existencia en general, los efectos que ha producido la palabra sobre el mundo y en el mundo.

La teología neotestamentaria tampoco es una dogmática. La tarea de ésta es exponer sistemáticamente las realidades que se nos han descubierto en la palabra de Dios según la predicación y el magisterio antiguo y actual de la Iglesia, teniendo en cuenta tanto su historia como su articulación interna. Las fuentes de que dispone para ello son la Escritura y la tradición, cualquiera sea el modo con que se entienden sus relaciones. Así pues, la teología neotestamentaria y la dogmática se dis-

tinguen por la amplitud de sus fuentes y por el objetivo que persigue su respectivo quehacer científico. La teología neotestamentaria describe preferentemente el dato exegético. La dogmática relaciona la doctrina eclesiástica con la respectiva mentalidad y situación general histórica y actual de dentro y fuera de la Iglesia. La dogmática quiere además, con ayuda de las consecuencias que va sacando, avanzar desde la herencia recibida y desarrollar la doctrina de la fe. Todo lo cual queda fuera de los límites de una teología neotestamentaria.

Algo parecido se puede decir de las relaciones entre teología neotestamentaria y teología moral. Aquélla describe también la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la vida cristiana; tema que trata asimismo la teología moral. Pero ésta representa la exposición científica de la doctrina general de la Iglesia sobre las costumbres y la vida. La fuente de la teología moral no es sólo el Nuevo Testamento, sino toda la experiencia y tradición eclesiástica. Además, la teología moral pretende abarcar toda la amplitud de la vida moderna, la del individuo y la de la sociedad, para iluminarla y ordenarla según los principios cristianos. Esto conduce mucho más allá de las tareas de una teología neotestamentaria.

Mas tampoco se pueden determinar las relaciones entre la teología neotestamentaria, por una parte, y la teología dogmática y moral, por otra, diciendo que la primera tendría que buscar y recopilar las citas bíblicas necesarias para las tesis de la teología dogmática o moral, y de esta manera asentar el fundamento bíblico para el actual sistema dogmático o moral. Desde los tiempos de la alta escolástica la dogmática presenta el siguiente esquema: después de una introducción con reflexiones sobre la esencia de la dogmática y de la teología, siguen los capítulos principales sobre Dios uno y trino, la doctrina de la creación, la cristología y la soteriología — entendida como

doctrina sobre la redención —, y luego los tratados sobre la gracia, los sacramentos y la escatología. Si la teología neotestamentaria adoptara ese orden, adoptaría un sistema extraño. Una buena parte de nuestra dogmática se encuentra en el Nuevo Testamento. La división y la sistematización de la teología Y no pocos temas que en nuestra dogmática actual están tratados brevemente (por ej., la teología de la palabra), lo están en el Nuevo Testamento de un modo extenso y profundo. Algo parecido cabe decir del sistema de la teología moral y del Nuevo Testamento. La división y la sistematización de la teología neotestamentaria no pueden tomarse de fuera para aplicarlos al Nuevo Testamento, sino que han de lograrse a partir del mismo Nuevo Testamento. Caso de aplicarle unos esquemas sistemáticos actuales, se le violentaría.

Sin embargo la teología neotestamentaria tendrá con frecuencia que acordarse de la teología sistemática y habrá de tenerla en cuenta. A la teología neotestamentaria le importa ver sus cuestiones con la perspectiva de la evolución posterior de la Iglesia. Así podrá darse cuenta de los problemas latentes en la doctrina todavía sencilla de la Biblia; y de la historia de la teología aprenderá qué concepciones son posibles acerca del testimonio bíblico. Por último, la teología neotestamentaria y la sistemática están conjuntamente al servicio de la interpretación de la palabra y de la revelación de Dios [9].

La suma de la fe y vida cristiana que nos ofrece el Nuevo Testamento se encuestra necesariamente incompleta y sin desarrollar frente a la teología dogmática y moral de nuestros días, desarrollada en todas sus direcciones. Baste citar unos

---

9. H. PETRI, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie,* Munich 1966; H. SCHLIER, *Biblische und dogmatische Theologie* = «Besinnung auf das Neue Testament», Friburgo de Brisgovia 1964, 24-34; H. VORGRIMLER (dir.), *Exegese und Dogmatik,* Maguncia 1962.

ejemplos: el Nuevo Testamento no enseña la existencia de siete sacramentos con la claridad con que lo hace nuestra dogmática actual. No pocas tesis de la doctrina sobre la gracia fueron sólo resultado de la evolución histórica y se decidieron a lo largo de esa evolución. En el Nuevo Testamento no se habla todavía con la amplitud con que se habla hoy de la Mariología, una parte importante de nuestra dogmática actual. La doctrina neotestamentaria sobre el Estado y la sociedad es incompleta porque los escritos neotestamentarios no conocían todavía las posibilidades y problemas de las formas sociales y estatales que desde entonces ha ido descubriendo la historia. El mundo de la ciencia y de la técnica modernas plantea al pensamiento y a la actuación creyentes una serie de preguntas y de tareas que el Nuevo Testamento aún no podía imaginar.

Pero si la teología neotestamentaria es una teología sin desarrollar, su carácter incompleto no es sin embargo de tal suerte que pueda aparecer deficiente o menos valioso que la actual teología desarrollada. Por el contrario la teología neotestamentaria tiene una importancia y dignidad incomparables desde el punto de vista histórico y teológico. El Nuevo Testamento es el documento más antiguo de la Iglesia, que testifica y describe fe y vida, la esencia y espíritu de la Iglesia en su originalidad pura y en su perfección inicial. Al Nuevo Testamento le corresponden la pureza, la plenitud y la fuerza propias de una fuente. En cualquier movimiento espiritual el origen tiene un valor normativo para todo el futuro, y su vida seguirá siendo vigorosa en tanto continúe recibiendo nueva fuerza de sus raíces y sus comienzos. Por ese solo hecho todas las épocas posteriores deben intentar recuperar aquella comprensión creyente de Dios, del mundo y del hombre, de la que nos da testimonio el Nuevo Testamento, para dar respuesta en la misma fe a las nuevas tareas e interrogantes que plantea el tiempo nuevo.

Pero además el Nuevo Testamento es normativo para la Iglesia en un sentido mucho más profundo al ser un documento de fe «inspirado» y lleno del Espíritu (2Tim 3,16; 2Pe 1,21). La doctrina de la inspiración no se reduce a la afirmación de que la Escritura fue escrita bajo el influjo del Espíritu; inspiración significa que la Escritura es siempre eficaz con la fuerza del Espíritu. Por eso en la Iglesia la Escritura es normativa y creadora en un grado incomparablemente superior al de cualquier otro libro, incluso del mayor doctor, y al de cualquier predicación, aun la de su jerarca supremo. Todas las doctrinas posteriores beben de la revelación original testimoniada en la Escritura.

Como quiera que el Nuevo Testamento no es sólo una narración, sino una narración interpretada, ni se reduce tampoco a un kerigma que interpela directamente, sino que es una comprensión refleja y progresiva de la fe y una doctrina apologética, dogmática y ética, el mismo Nuevo Testamento contiene ya toda una teología [10]. Y aunque la palabra «teología» no aparezca en los escritos neotestamentarios, la realidad sí que está presente. Por consiguiente, una exposición de la teología del Nuevo Testamento no le resulta una tarea inadecuada, extraña y gravosa, sino que ilumina y hace resaltar sus elementos teológicos propios. Esclarece lo que el Nuevo Testamento contiene, y desarrolla y sistematiza lo que en él se ha iniciado. Será entonces la teología dogmática la que a su vez guíe a la teología neotestamentaria.

---

10. K. RAHNER, *Teología en el Nuevo Testamento* = «Escritos de teología» 5, Madrid 1964, 33-54. — La palabra teología sería perfectamente posible en el Nuevo Testamento, puesto que éste conoce y forma muchas composiciones con θεός. En la cultura griega profana «teología» significa mitología (idea que se demuestra por primera vez en Platón). Quizás es por eso que los cristianos evitaron en principio la palabra. Clemente de Alejandría y Orígenes la adoptan de manera vacilante, y más tarde Eusebio de Cesarea la usa ya sin ninguna aprensión.

Las exposiciones de teología neotestamentaria discuten si Jesús mismo, su palabra y su obra, pertenecen a la misma como parte integrante, o si más bien constituyen sólo su requisito preliminar, mientras que la teología propiamente dicha empezaría con la reflexión comunitaria acerca de Jesús, y sobre todo con Pablo y con Juan. Si la teología es una palabra sobre Dios, la palabra de Jesús y la revelación divina que en ella tiene lugar son el principio y fundamento de la teología neotestamentaria. Sólo sobre la base de esta revelación es posible la nueva palabra acerca de Dios. Si Cristo es *la* Palabra de Dios por excelencia (Jn 1,1), no constituye sólo una parte sino el núcleo esencial de la teología neotestamentaria.

Finalmente, la teología del Nuevo Testamento no se limitará a describir el estado de cosas neotestamentario, sino que lo interpretará. Preguntará por el contenido y la intención de unas formas y afirmaciones que quizás nos resultan insólitas, y las interpretará existencialmente a la medida de nuestro tiempo y de las cuestiones que hoy nos acucian.

3. *Historia de la teología neotestamentaria*

«Tráeme los libros, en especial los pergaminos» pide a un amigo el Pablo de las cartas pastorales (2Tim 4,13), siendo posible que la palabra pergaminos signifique la Biblia del Antiguo Testamento. Podríamos entender esta frase como una exhortación dirigida a la Iglesia, que en su camino a través de los tiempos y de los pueblos ha llevado siempre consigo sus libros, especialmente la Biblia, el libro por antonomasia. Esos libros han necesitado siempre una explicación. Y así es como desde el principio se ejercitó la exégesis en la Iglesia. Ya la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo contiene una gran

parte de interpretación en cuanto que constantemente se reelabora el material anterior para darle un nuevo sentido y retransmitirlo. Aunque durante los primeros siglos la Biblia sólo la leían algunos cristianos de un modo personal —y es que sólo unos pocos poseían los libros bíblicos—, la Biblia influyó sin embargo poderosamente en el seno de la Iglesia. Se leía en los actos litúrgicos y se explicaba en las homilías. Mosaicos, frescos y vidrieras representaban en los templos y ante los ojos de todos las escenas más importantes de la historia salvífica del Antiguo Testamento y del Nuevo. La teología se entendía simplemente como ciencia bíblica. Hasta la alta edad media todos los maestros de la Iglesia eran también preferentemente intérpretes de la Sagrada Escritura. Duns Scoto, teólogo de primera categoría en su tiempo, explica hacia finales del medioevo: «Nuestra teología no trata de otra cosa que de lo que está en la Escritura y lo que se puede deducir de ella» *(Opus Oxoniense,* Prol., q. 2).

Con la ruptura que significó el paso de la edad media a la moderna, comenzó también una nueva era para la Biblia en la Iglesia. El renacimiento, que volvió a descubrir en las bibliotecas los manuscritos hebreos, griegos y latinos, se puso también a estudiar la Biblia en sus lenguas originales. En 1516 Erasmo de Rotterdam publicó el primer Nuevo Testamento impreso sacado de los manuscritos. La reforma declaró que la Biblia era la única fuente y norma de la revelación y de la fe.

Como consecuencia de la reforma surgió también entonces la teología bíblica en sentido estricto como parte y disciplina especial de la teología exegética. Al convertirse la Biblia en la única fuente de la fe, la reforma rompió los lazos con la tradición en que hasta entonces había vivido. La nueva dogmática no continuó ya la teología de los padres y de la primera época de la Iglesia, sino que hubo de empezar y fundamentarse de

nuevo. A este fin se ordenaron las citas bíblicas con vistas a la dogmática y se interpretaron de forma global. Tales colecciones se llamaron *Collegia biblica* o *Vindiciae sacrae*. Esto ocurrió en el siglo XVII. El primero en usar la designación de «teología bíblica» fue Wolfgang Johannes Christmann para el título de su libro aparecido en Kempten en 1629, *Teutsche Biblische Theologie*. En los siglos XVII y XVIII el pietismo recogió el deseo de la teología bíblica. Conforme al objetivo general pietista, la teología bíblica debería poner de relieve nada más que la doctrina y la persona de Cristo, cosa que el pietismo echaba de menos en la teología protestante de las escuelas. Bajo el creciente influjo pietista Cary Haymann, magistral y superintendente de Meissen, publicó su *Versuch einer biblischen Theologie* (1708; 4.ª ed. 1768). Más tarde fue la ciencia bíblica histórico-crítica de la ilustración la que prosiguió el esfuerzo por hacer una teología bíblica. Pretendía destacar de las fuentes como dato histórico la doctrina del Nuevo Testamento; pero no tardó en conducir a la teología bíblica a un enfrentamiento con la dogmática vigente, frente a la cual afirmaba exponer la genuina originalidad histórica del cristianismo. En este sentido tuvo un valor programático el discurso de Johann Philipp Gabler en la universidad de Altdorf: *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787).

El primer teólogo católico que, si bien no escribió una teología bíblica, reconoció al menos su necesidad, fue Johann Sebastian Drey. En su escrito *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* [Breve introducción al estudio de la teología desde el punto de vista científico y el sistema católico] (Tubinga 1819; reimpresión, Francfort d.M. 1966) pide que, junto a la historia bíblica, se haga una teología bíblica

entendida como «la síntesis de la doctrina de Cristo y de sus apóstoles... Hay que considerar la teología bíblica como el fundamento de toda ciencia teológica.» Con su visión y postulado Drey se adelantaba con mucho a la teología de su época. Su postulado no se ha cumplido hasta el día de hoy. En la historia de la teología merece citarse Johann Anton Bernhard Lutterbeck con su obra *Die neutestamentliche Lehrbegriffe* [Los conceptos doctrinales neotestamentarios], 2 vols. Maguncia 1852. Dentro de un espíritu fuertemente influido por la ilustración, la obra ofrece una exposición detallada del entorno del nuevo Testamento y de la historia de aquel tiempo con esquemas del contenido doctrinal de los escritos petrinos, paulinos y joánicos. Hace unos 100 años Karl Werner dio unas lecciones en la facultad de teología de Viena sobre el tema: *Lineamenta theologiae biblicae Novi Testamenti.* Con admiración hay que citar asimismo a Theophil Simar y su *Theologie des heiligen Paulus,* Friburgo de Brisgovia, 2.ª ed. 1883. El primer libro católico que lleva por título teología del Nuevo Testamento es el de A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament,* París 1928; nueva edición, preparada por L. Cerfaux, París 1963. La primera obra católica equivalente en Alemania se debe a M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols., Bonn 1950. Es una obra que puede decir de sí misma: «El libro es la primera exposición detallada de la teología neotestamentaria por parte católica.» Por lo demás, habría que citar a J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament,* París 1951, un libro que se fija especialmente en las relaciones de la nueva alianza con la antigua; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie,* Munich ²1965, con una bibliografía crítica y abundante de toda la teología neotestamentaria. A esto se añaden monografías cada vez más numerosas dedicadas a conceptos neotestamentarios e incluso a temas más amplios (como la cris-

tología, la escatología, la teología de Pablo o de Juan). Los diccionarios generales, tanto teológicos como bíblicos, tienen en cuenta la teología neotestamentaria. Del lado protestante, y en su línea de trabajo, han aparecido en nuestro tiempo importantes exposiciones de la teología del Nuevo Testamento, que prestan un gran servicio también a la exégesis católica. Por referirnos sólo a las obras más recientes, citemos a P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments,* Berlín [8]1951; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga [6]1968; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Munich [2]1968; W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen,* Gotinga 1969. De entre las obras en lengua inglesa cabe citar a F.C. GRANT, *An Introduction to New Testament Thought,* Nueva York 1950; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament,* Londres 1958; F. STAGG, *New Testament Theology,* Nasheville 1962.

4. *Procedimiento metodológico*

Fundamentalmente dos son las posibilidades que se ofrecen a la hora de trazar el diseño de una teología neotestamentaria. Una consiste en tratar en cada capítulo las etapas de la predicación del Nuevo Testamento según sus hombres más importantes, por tanto: los Sinópticos, la comunidad primitiva, Pablo, Juan, los escritos de la época apostólica tardía. La mayor parte de las exposiciones están articuladas según este esquema; así, por ejemplo, las obras de M. Meinertz, J. Bonsirven, R. Schnackenburg; también las exposiciones de teología protestante como las de P. Feine, R. Bultmann, H. Conzelmann, W.G. Kümmel. La desventaja de este sistema es que no se pueden presentar los grandes temas de manera conexa y si-

guiendo su despliegue a través del Nuevo Testamento. La otra posibilidad consiste en seguir a lo largo del Nuevo Testamento las ideas y los temas de la predicación neotestamentaria, y tratar en forma unitaria y sintética los campos de la fe y de la vida. Es evidente que en este sistema no se puede presentar en su unidad la teología de cada uno de los libros y épocas importantes de la Biblia o la de los apóstoles más influyentes (como sería la teología paulina o la joánica). Una teología neotestamentaria dispuesta temáticamente acaso se podría articular de este modo:

I. Creación (mundo, tiempo y hombre);
II. Revelación en la historia e historia de la salvación (Jesucristo y la redención; Dios, Espíritu, Trinidad);
III. Vida cristiana (ética neotestamentaria);
IV. Reino de Dios, Iglesia, consumación.

Dentro de los grandes y pequeños temas habrá luego que prestar atención a su desarrollo histórico en el Nuevo Testamento.

I

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

II

LA MORALIDAD COMO OBEDIENCIA DE LA FE

Además de las exposiciones generales sobre la teología del Nuevo Testamento (cf. p. 35ss) cabe citar todavía las siguientes acerca de la ética bíblica:

A. DIHLE, art. «Ethik», en RAC 6 (1966) 646-796. S. BERNFELD (dir.), *Die Lehren des Judentums nach den Quellen,* 3 vols. Berlín 1920-1923. L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics,* Londres 1949. C.H. DODD, *Faith and Law,* 1951; idem, *Ethics an the Gospel,* Londres 1960. N. GÄUMANN, *Taufe und Ethik,* Munich 1967. L. GOPPELT, *Christologie und Ethik,* Gotinga 1968. J. HEMPEL, *Das Ethos des Alten Testaments,* Berlín 1964. H. JACOBY, *Neutestamentliche Ethik,* Königsberg 1899. J. KRAUS, *Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie,* en «Freiburger Zeitsch. f. Philosophie u. Theologie» 13/14 (1966/67) 23-46; idem, *Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament,* ibid. 341-369. W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics,* Filadelfia 1963. L.H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics,* Londres 1950. T.B. MASTEN, *Biblical Ethics,* Cleveland 1967. E. NEUHÄUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes,* Düsseldorf 1962. H. VAN OYEN, *Ethik des Alten Testaments,* Gütersloh 1967. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums,* Gütersloh [2]1949. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments,* Munich [2]1962; idem, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament,* 2 vols., Munich 1967 y 1968. W. SCHWEITZER, *Glaube und Ethos im Alten und Neuen Testament,* en «Zeitsch. f. evangelische Ethik» 5 (1961) 129-149. C.A.A. SCOTT, *New Testament Ethics,* Londres 1936. C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento,* 2 vols. Universidad de Navarra, Pamplona 1970-1973 (obra capital). R. VÖLKL,

Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Wurzburgo 1961. H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments,* Gotinga 1970.

Exposiciones sistemáticas de ética:

Por parte protestante:

K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2; II/2; III/4 Zollikon-Zürich 5.ª y 2.ª ed. 1957-1960. D. BONHOEFFER, *Ética,* publicáda por E. Bethge, Estela, Barcelona 1968. E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen,* Zürich [4]1939. W. ELERT, *Das christliche Ethos,* ed. por E. KINDER, Tubinga [2]1961. H. VAN OYEN, *Evangelische Ethik,* 2 vols., Munich 1952 y 1957. A. DE QUERVAIN, *Ethik,* 4 vols., Zollikon - Zürich 1.ª y 2.ª ed. 1945-1956. N.H. SOE, *Christliche Ethik,* Munich [3]1965. H. THIELICKE, *Theologische Ethik,* 4 vols., Tubinga [2-3]1964-1967. P. TILLICH, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns,* Stuttgart 1965. W. TRILLHAAS, *Ethik,* Berlín [2]1965.

Del lado católico:

F. BÖCKLE, *Grundbegriffe der Moral,* Aschaffenburg 1966. B. HÄRING, *La ley de Cristo,* 3 vols., Herder, Barcelona [6]1970. R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre,* Munich 1963. J. MAUSBACH y otros, *Teología moral católica,* Universidad de Navarra, Pamplona 1972; F. TILLMANN (dir.), *Die katholische Sittenlehre,* 5 vols., Düsseldorf; especialmente interesante F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi,* [2]1939; idem., *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi,* 2 vols. [2]1940. J.G. ZIEGLER, *Vom Gesetz zum Gewissen,* Friburgo de Brisgovia 1968.

Diccionarios bíblico-teológicos:

J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica,* Herder, Barcelona [2]1971. L. COENEN (dir.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* entregas 1-9, Wuppertal 1967ss (en curso de publicación). A. HÖRMANN, *Diccionario de moral cristiana,* Herder, Barcelona 1975. G. KITTEL - G. FRIEDRICH (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 9 vols., Stuttgart 1930ss (en curso de publicación) = ThWb. TH. KLAUSER (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum,* 8 vols., Stuttgart 1950ss (en curso de publicación) = RAC. X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona [5]1972. L. PIROT - A. ROBERT (dir.), *Dictionnaire de la Bible,* Supplément, 8 vols., París 1928ss (en curso de publicación). B. REICKE - L. ROST (dir.), *Biblish-historisches Handwörterbuch,* 3 vols., Gotinga 1962-1966.

Para diferenciar con más claridad la ética neotestamentaria vamos a empezar con dos consideraciones previas; la primera sobre ética filosófica y ethos bíblico; la segunda, sobre la moral del Antiguo Testamento y del Nuevo.

1. *Ética filosófica y ética bíblica*

Originariamente los dioses son los guardianes del derecho y de la moralidad. La ética se funda en la religión. De este ordenamiento antiquísimo se libera la ética filosófica. Ésta, para levantar su sistema, se sirve fundamentalmente de la reflexión racional y del análisis de las disposiciones ético-mentales del hombre y de las tareas morales que le imponen su tiempo y su mundo. La razón humana es el fundamento y el punto de partida de esta ética. La ley para el hombre es el mismo hombre, tal como se encuentra en cuanto individuo y en cuanto miembro de la comunidad.

Los grandes maestros de la ética griega que fueron Sócrates y Platón orientaron la ética hacia la idea del bien. El bien es la idea suprema, es Dios mismo. El hombre se ve movido al conocimiento y a la realización del bien por la fuerza de Eros. Quien conoce el bien, lo lleva a cabo, pues el bien atrae al hombre irresistiblemente. Esta ética filosófica sigue estando determinada por el elemento religioso. El bien es lo santo y lo divino. La ética platónica presenta dos rasgos muy marcados: su dimensión comunitaria y su interés por lo político. La ética debe realizar el ideal de comunidad humana. Platón fue el fundador del idealismo ético, que se mantuvo inalterable.

En la escuela estoica, cuya ética tuvo una gran relevancia para occidente, el ideal ético consiste en vivir conforme a la naturaleza, siguiendo los dictámenes de la razón, del logos. El

logos humano participa del logos divino, entendido de manera panteísta, que es la razón del universo. La ley natural es expresión de la ley eterna de Dios. También esta ética tiene, por consiguiente, un fundamento religioso. La moral estoica sigue viva sobre todo en la doctrina de la ley natural, que tuvo singular importancia para la teología moral católica.

La contemporánea ética de los valores proyecta el sistema ético como un sistema de valores evidentes para el hombre, valores que deben alcanzarse y reflejarse en la acción; tal sucede, por ejemplo, en la ética del idealismo alemán, en la de Emmanuel Kant y luego, por citar un nombre muy significativo, en la ética de Max Scheler. El existencialismo intenta una nueva presentación de la ética. El hombre se encuentra situado en la relación yo-tú. La ética está referida al prójimo y exige una entrega ordenada a la comunidad.

En la ética moderna el hombre se comprende fundamental y radicalmente como su propia ley. Su ética es autónoma. Esto no significa que sea arbitraria o que dé lugar al desenfreno, sino que el hombre es verdaderamente *ley* para sí mismo. La ética autónoma de ninguna manera significa tampoco ateísmo. Para la realización de la ética Kant exige la religión como postulado.

Así pues, el deber aparece como un mandamiento divino. Entre el idealismo alemán y la teología protestante se crearon lazos hondos. Desde luego la ética autónoma podía evolucionar hacia la negación de la religión; y de hecho en parte optó por ese camino. Según dicha tendencia, la ética tenía que ser atea y constituir la única religión verdadera.

La cuestión de si es posible una ética puramente autónoma no pertenece a la teología bíblica sino a la filosofía moral. Habría que preguntarse si, cuando se encuentra la ley moral, ocurre por deducción a partir de la autonomía del hombre, o si

no se deriva más bien disimuladamente de alguna vinculación religiosa.

Ni el Nuevo Testamento, ni en general la Biblia, ofrecen ninguna exposición sistemática de la actuación moral; pero contienen no pocas reflexiones acerca del orden ético y una extensa parénesis tanto concreta como en el terreno de los principios. Por eso, conviene hablar no de una ética bíblica sino de un ethos bíblico. En él se basa la ética cristiana sistematizada. El ethos bíblico no pretende ser racionalmente demostrable ni en su fundamento ni en su objetivo final, sino que es una moralidad fundada en la obediencia a la palabra de Dios; y, por tanto, es una moralidad montada en el riesgo de la fe, de cuyo carácter participa. Tanto el ethos bíblico como la ética cristiana son teónomos. La dogmática como la ética son partes de la doctrina cristiana de la fe. Esto es lo que determina el fundamento y el objetivo de la actuación moral en la mentalidad bíblica. El fundamento es el temor de la majestad de Dios y la obediencia a la palabra, el mandamiento y la llamada de Dios. El fiel no empieza por preguntarse sobre la legitimidad de los mandamientos, para luego obedecer sólo en el caso de que le resulta evidente su necesidad. Más bien obedece en una entrega creyente a la voluntad de Dios. El objetivo es hacer patente el orden y la gloria de Dios («...de manera que los hombres vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» Mt 5,16). Que la norma moral se identifique con la voluntad de Dios, es algo que tanto para el Antiguo Testamento como para el Nuevo se sigue de las propiedades de Dios. Dios es santo; más aún, el solo santo (Lev 19,2; 1Pe 1,16). Dios es bueno; más aún, el único bueno (Mc 10,18). Así pues, como el hombre moral cree y reconoce que Dios es santo, y es también bueno, sabe que con el mandamiento de Dios no se libra a la arbitrariedad sino que cami-

na hacia la salvación, y que esta ley moral no le impone una coacción ajena sino que es capaz de liberar y completar lo más íntimo de su ser.

Si la moralidad bíblica es una obediencia, habrá que considerar sus características. No es obediencia que se preste a los hombres, sino una obediencia que consiste en escuchar la palabra de Dios que juzga y que salva. No es una obediencia a costa de la libertad sino para la libertad. Por eso, en la ética neotestamentaria no se debe hablar solamente de obediencia sino también de libertad.

El ethos bíblico no se encuentra aislado de la ética natural y filosófica. Ya en las colecciones de proverbios de la sabiduría de Israel se percibe un eco de la poesía sapiencial propia de las antiguas culturas orientales (de Egipto y Mesopotamia). La filosofía griega logra influir en el judaísmo helenista. La teoría de las virtudes se fundamenta entonces racionalmente como un orden necesario y a partir de su alto valor. Las exhortaciones sin embargo siguen estando referidas a Dios, ya que él es quien ha fundado el orden creacional (Prov 3,13-26). La ley de Moisés se entiende como la expresión perfecta de la ley moral natural: «Nosotros creemos que la ley proviene de Dios; pero sabemos también que el legislador del mundo da la ley conforme a la naturaleza» (4Mac 5,25). La síntesis entre Tora y ley natural la realizó Filón en extensión y en profundidad [1].

Pablo adoptó el concepto en uso de ley natural, pero lo incluyó en el contexto de la fe en la creación. Vista así, la ley natural es una palabra de Dios al hombre y una actuación de Dios sobre el hombre. Pablo dice expresamente acerca de la ley natural: «Cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen por

---

1. H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alttestamentlichen Weisheit*, Tubinga 1958. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlín 1966.

razón natural lo que manda la ley, estos tales, no teniendo ley, son para sí mismos ley. Ellos muestran la realidad de la ley escrita en sus corazones, como se lo atestiguan su conciencia y sus recíprocos juicios internos de censura o de elogio» (Rom 2,14s). También los gentiles conocen la ley moral en cuanto es ley natural, como lo prueban sus obras y también la conciencia que les acusa. La palabra y el concepto de conciencia dejan entrever la ética griega (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 189). Pablo da por supuesto también que hay un orden natural, cuando condena la conducta sexual «contra naturaleza» (Rom 1,26). Argumenta siguiendo la ética estoica, según la cual la observancia de la ley implantada en nosotros por la naturaleza constituye una actuación moral, ya que en la naturaleza se manifiesta la divinidad en que está fundado el mundo. Cicerón dice en la línea de la ideología estoica *(Sobre las leyes* 2,4,10): «Aquella ley excelsa y verdadera que tiene poder para mandar y para prohibir es la voluntad justa y razonable de la suprema divinidad.» Los principios de Pablo empalman con Rom 1,18-23, donde se dice que la razón puede conocer la divinidad de Dios. El Apóstol se encuentra aquí bajo el influjo de la filosofía estoica (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 43s), aunque probablemente a través del judaísmo helenista (Sab 13,5). Pero los hombres han desperdiciado la posibilidad que se les había ofrecido de conocer a Dios y han pervertido la ley moral. Se hicieron idólatras (Rom 1,21), y todos, lo mismo judíos que gentiles, se hallan bajo el poder del pecado (Rom 3,10-20).

La parénesis que contienen las cartas del Apóstol está asimismo abierta al influjo de la ética helenística. El Nuevo Testamento asume el concepto y el término de la virtud moral. Tanto en los cuadros de moral familiar como en los catálogos de vicios y virtudes recoge reglas y órdenes convencionales (cf. § 17). Pablo dice en principio: «Todo lo que es verdad, todo

lo que es pureza, todo lo justo, todo lo que es santo, todo lo que os haga amables, todo lo que sirve al buen nombre, toda virtud, toda disciplina loable, esto sea vuestro estudio» (Flp 4,8). En esta serie aparecen también conceptos tomados de la doctrina estoica sobre las virtudes. Especialmente notable es el influjo de la ética social y profana en las cartas pastorales; así, por ejemplo, cuando designan la fe cristiana como «piedad» cf. cap. XVIII).

En la historia subsiguiente de la teología moral el influjo de la ética filosófica sobre la doctrina moral de la Iglesia ganó en amplitud y en hondura [2].

2. *La moral en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*

La moralidad tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo la constituye la ética de la obediencia. El Israel veterotestamentario y el primer judaísmo fueron perfectamente conscientes de esta característica del mandamiento moral judío. El principio fundamental es: «¡Oh hombre! ¡yo te mostraré lo que conviene hacer y lo que el Señor pide de ti: que obres con justicia, y que ames la misericordia, y que andes solícito en el servicio de tu Dios» (Miq 6,8). La palabra de Dios es el fundamento de la ley moral. Esta ley es lo justo y lo bueno. Se realiza en la perenne comunión creyente con Dios. Israel no experimentó como una carga la moralidad de la obediencia, sino como un honor y una gracia, ya que se le había revelado la voluntad de Dios. El gentil vive en la oscuridad (Sal 147,19s). El larguísimo salmo 119 (del tiempo postexílico) es un testimo-

2. Partiendo del Nuevo Testamento han discutido estas cuestiones O. MICHEL, art. φιλοσοφία, en ThWb 9 (1970) 169-185; H. KÖSTER, φύσις, ibid.

nio insuperable de la gratitud y la alegría por la ley. Entendida como palabra de Dios, la ley significa siempre gracia y salvación.

Para la época neotestamentaria las palabras de los rabinos pueden explicarnos la actitud ética y la interpretación de la ley en el judaísmo. Se observan los mandamientos porque son mandamientos divinos. El rabino Yohanán (muerto hacia el 80 d.C.) elimina la pregunta crítica acerca del contenido de las leyes purificatorias al declararlo indiferente: «Ni el muerto mancha ni el agua purifica. Pero el Santo ha dicho: Yo he establecido un precepto, he ordenado un mandamiento. Ningún hombre tiene derecho a traspasar mi precepto. Porque ello equivale a destruir mi ley.» Para esta ética basta, por consiguiente, saber que Dios lo ha mandado así. Por eso el mandamiento es bueno, y por eso es buena la obra conforme a la ley. Desde el punto de vista de la fe esta actitud es perfectamente correcta. Y sin embargo contiene algunos peligros. Porque de esta manera la moralidad derivada de la obediencia puede convertirse en un legalismo vacío. Y la moralidad puede exigirse en la medida, y sólo en la medida, en que exista un mandamiento. Lo que no está legalmente prescrito, parece no exigirse. Otro efecto y consecuencia posible es que todo lo mandado sea igualmente importante y tenga en principio el mismo valor, puesto que es igualmente mandamiento divino. Mandamientos como el de dar culto a Dios y el de las exigencias de la moralidad y de la justicia social, como, por otra parte, las prescripciones rituales y ceremoniales de los ejercicios del culto, o incluso ciertas costumbres jurídicas insignificantes, en cuanto disposiciones de Dios no se diferencian formalmente entre sí. Puestos bajo la misma sanción, aparecen perfectamente iguales (Éx 34,14-26; Lev 19; Ez 18,5-17) [3].

3. Para la problemática de la moralidad judeo-veterotestamentaria citemos además, de J. Hempel y H. van Oyen (cf. § 2), a H. STRACK-

Que del Antiguo Testamento haya que sacar instrucciones morales concretas, no deja de plantear graves cuestiones de principio y a menudo difíciles. El Dios de la antigua alianza es también el Dios de la alianza nueva. Al igual que la teología bíblica, también la moralidad bíblica es *una* sola en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Por consiguiente, la doctrina moral neotestamentaria habrá de remitirse una y otra vez al Antiguo Testamento. Sin embargo, en la vieja economía eran moralmente posibles muchas cosas que en la nueva alianza son manifiestamente imposibles; es el caso de las leyes sobre la poligamia, sobre la esclavitud, sobre la regulación de los castigos. Las circunstancias y mentalidad culturales, sociales y religiosas han cambiado fundamentalmente del Antiguo Testamento al Nuevo, y del Nuevo Testamento a nuestro momento actual. A menudo se entresacan del Antiguo Testamento enunciados casi contrarios al ethos neotestamentario, y es a la luz de tales enunciados contrarios que queda claro el carácter singular de la doctrina moral neotestamentaria. El Nuevo Testamento cita a menudo textos del Antiguo con métodos exegéticos que nosotros ya no podemos emplear. Nuestro método debería consistir en preguntarnos, por la voluntad del Dios vivo que se esconde bajo los textos, tal como lo hace Jesús en el sermón de la montaña. Puede servir de ejemplo el modo con que Israel encontró un nuevo orden de vida después de conquistar la tierra de Canaán. En Egipto y durante la peregrinación por el desierto Israel había experimentado a Yahveh como el Dios

---

P. BILLERBECK, op. cit. 1, 718s; 902-905; y a W. BOUSSET - H. GRESSMANN - E. LOHSE, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga [4]1966, 409-431. En Qumrán, por ejemplo, la exigencia de cumplir todo lo que Dios ha mandado y todos sus mandamientos produjo una equiparación mecánica de lo importante y lo secundario; véase H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* 1, Tubinga [2]1969, 28.

de la guerra y el guía en el desierto. Después que entró en Canaán Israel cambió la forma de vida nómada por la cultura agraria. Los campos, los viñedos y el trabajo de los labradores estaban bajo la protección de los dioses de Canaán, los Baales y las Astartés. ¿No provocaría Israel la ira de esos dioses al rechazar su culto? ¿No acabaría la fecundidad del suelo si ya no se honraba a los dioses que proporcionaban esa fecundidad? Tal era el peligro de Israel. Contra esa tentación lucharon los profetas y sacerdotes, que exhortaban a Israel a la fidelidad para con su Dios. Una parte de Israel se decidió por la forma de vida de los recabitas, que rechazaron la nueva cultura y siguieron habitando en tiendas, como antaño en el desierto, con la idea de que así se mantenían fieles al Dios de los padres. Pero la mayor parte de Israel optó por otra solución. Comprendió que se trataba de mantener la fidelidad a Yahveh, el Dios de los padres, en las nuevas condiciones de vida. Israel llegó a un conocimiento fundamental: también en la nueva situación había que vivir y obrar en odebiencia al Dios de la alianza y confiando en él; y así supo construir un nuevo orden a partir de la antigua fe.

En la nueva alianza se crea un mundo nuevo por la palabra y la obra de Cristo y por la efusión del Espíritu. También la existencia de cada hombre tiene un fundamento nuevo. Del nuevo ser debe seguirse un nuevo obrar. El creyente da testimonio de su pertenencia al Cristo vivo ante todo con la profesión de su fe y con la alabanza a Dios por medio de palabras; pero también con su comportamiento en el mundo. Según el Nuevo Testamento, la fe en Jesucristo exige una orientación concreta de la vida del hombre en este mundo, por consiguiente exige una moralidad determinada. Por eso abundan en el Nuevo Testamento los enunciados que dan testimonio del nuevo comportamiento del cristiano y que exhortan a seme-

jante comportamiento en la fe. Las exigencias éticas no se encuentran yuxtapuestas a las proposiciones dogmáticas, sino que ambas constituyen un único testimonio de fe.

3. *Ética material y formal*

Una exposición del ethos neotestamentario tiene que enfrentarse con cuestiones de principio. Se discute que pueda haber en general una ética neotestamentaria objetiva con normas y mandamientos concretos. Se afirma que el Nuevo Testamento no plantea exigencias aisladas, sino solamente el mandamiento del amor. Quien ama, sabe lo que se le pide en cada caso concreto. Basta con la norma: «... como a ti mismo». Se dice que establecer mandamientos y prohibiciones no es más que moralismo y legalismo. Que el obrar moral concreto está reservado en cada caso a la decisión personal. Y para la ética paulina valdría además, que el fundamento y orden de su comportamiento moral es el Espíritu que se le ha dado a cada cristiano. Los datos del Nuevo Testamento ¿no contradicen con sus muchos textos parenéticos semejante rechazo de la ética concreta? Ciertamente que el mandamiento máximo es el amor y que en él se incluyen todos (Mt 22,34-40; Gál 5,14). Sin embargo ese único mandamiento del amor se explicita, tanto en las palabras de Jesús (Mt 19,18-21) como en las del Apóstol (Gál 5,19-24), en hechos bien precisos. Se puede decir que ese rechazo de la ética material es probablemente — por ejemplo en el caso de R. Bultmann [4] — una parte de la interpretación fundamentalmente existencial del Nuevo Testamen-

4. R. BULTMANN, *Jesus*, Tubinga 1951; id., *Das christliche Gebot der Nächstenliebe*, 95-103 = «Glauben und Verstehen» 1, Tubinga [6]1965, 229-244.

to. Y con ella comparte su razón y sus problemas. En la ética hace valer el deseo básico de que la moralidad debe realizar el bien en una decisión libre y personal. Lo que pasa es que el bien, en cuanto norma y obligación, está por encima y antes de la persona y de su situación. Por supuesto que no siempre es fácil establecer con seguridad cuál es la norma, y sólo raras veces resulta inequívocamente clara la situación del hombre llamado a actuar. Así pues queda un gran espacio libre para la apreciación, y aquí es donde la decisión ha de arriesgarse. La relación de inmediatez en que se encuentra el hombre ante Dios señala los límites de la ley y del sistema. El orden no debe convertirse en un sistema rígido o en una casuística legal. Esto sería fariseísmo, contra el que nos pone en guardia Mateo (23,4.16-26).

A la hora de enjuiciar una ética puramente formal, tampoco debe olvidarse que la filosofía kantiana, en la cual la obligación formal se ha elevado a principio de la moralidad, indiscutiblemente sigue influyendo. («Actúa de tal manera, que la máxima de tu voluntad en cualquier momento pueda ser también el principio de una legislación general.») La dignidad moral de la persona pediría, por consiguiente, que la voluntad moral sea ley para sí misma. De la misma manera que aquí se equiparan deber y bien moral, se equiparan también en el mandamiento neotestamentario del amor entendido como ethos formal [5].

---

5. Para el problema de la ética formal y material se pueden citar las siguientes obras: K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon-Zurich ²1957, 1-34; F. BÖCKLE, *Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Festschr. W. Schöllgen), Düsseldorf 1964, 84-102; id. y otros autores, *El derecho natural* = «Controversia» 8, Herder, Barcelona 1971; E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen,* Zurich ⁴1939, 116-123; K. RAHNER, *Sobre la cuestión de una ética existencial* = «Escritos de Teología» 2, Madrid 1961, 225-244; D. SÖLLE, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen*

I. LA ENSEÑANZA Y EXIGENCIA DE JESÚS

Para Jesús [6], como para Israel, la vida moral está ordenada por el precepto de Dios, expresado fundamentalmente en el Decálogo y en el mandamiento capital del amor. Ante la pregunta de un interlocutor, Jesús se remite a la serie de los mandamientos: «Ya sabes los mandamientos: no matar, no hurtar, no cometer adulterio, no decir falso testimonio, no defraudar, honrar padre y madre» (Mc 10,19). A la pregunta de cuál es el mandamiento más importante, Jesús responde con Dt 6,4s y Lev 19,18: «Amarás al Señor Dios tuyo ... amarás a tu prójimo» (Mc 12,29-31).

Mas a pesar de toda la concordancia entre la antigua y la nueva alianza, hay que consignar también los elementos diferenciadores. La moralidad es en uno y otro caso una moralidad de obediencia. Pero esta moralidad es aquí distinta y nueva, porque en uno y otro caso la obediencia es diferente en su fundamento y actitud. Tal novedad se puede caracterizar así:

1. Cristo interpreta el precepto veterotestamentario a base de una exigencia de totalidad e interioridad.
2. La obediencia se entiende a partir de la nueva imagen de Dios que presenta Jesús.
3. De cara al reino de Dios que se acerca se requiere la obediencia de la forma más apremiante.

---

zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart [3]1970; TH. STEINBÜCHEL, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz,* Francfort 1951; H. THIELICKE, *Theologische Ethik* 1, Tubinga [3]1965, 24s; 633.

6. R.N. FLEW, *Jesus and his Way,* Londres 1963; J. HERCKENRATH, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen,* Düsseldorf 1926; T.W. MANSON, *Ethics and the Gospel,* Londres 1960; E.F. SCOTT, *The Ethical Teaching of Jesus,* Nueva York 1951; A.N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus,* Nueva York [2]1950; H.TH. WREGE, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt,* Tubinga 1968.

4. La obediencia se define como seguimiento de Jesús.
5. En adelante será posible la obediencia en cuanto vida en el Espíritu.

Estos cinco puntos de vista valen tanto para la doctrina de Jesús en los evangelios como para la predicación de los apóstoles.

1. *La exigencia de la totalidad y de la interioridad*

Israel encontró expresada la voluntad de Dios en la ley escrita y en la tradición que la interpretaba, y se esforzó por alcanzar la justicia a base de un penoso cumplimiento de las leyes y mandamientos. Las actitudes desviadas de superficialidad y legalismo constituían un grave peligro que no siempre se evitó (cf. p. 49).

La predicación de Jesús es una oposición vehemente a la ley entendida como mera legalidad. Lo que Jesús hubo de combatir no fue una actitud de espíritu maliciosa que despreciase la ley, sino una interpretación que creía y pretendía trabajar con ahínco y celo en favor de la ley. Jesús se niega a concebir las relaciones con Dios como unas relaciones jurídicas. El hombre no está obligado solamente en la medida en que existe una ley escrita. El hombre se encuentra totalmente requerido por Dios y no puede excusarse ante él alegando que ha seguido la ley escrita y que en lo demás es libre. Tal es el sentido de las antítesis del sermón de la montaña: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo...» (Mt 5,21-48). Los antiguos no son los viejos de entonces, no son los padres y los abuelos, sino la generación de los patriarcas de Israel. A ellos se les dijo en el Sinaí: No matarás... Y la doctrina legal deduce de ahí: sólo eso está prohibido. Pero Jesús

declara que eso no basta de ninguna manera. Está prohibida incluso la voluntad iracunda, que es tan mala como el hecho mismo (Mt 5,21-26). O bien: quien evita el adulterio, pero admite en su corazón el deseo de la mujer ajena, no ha entendido ni ha cumplido el mandamiento. Pues lo que exige es una limpieza total (Mt 5,27-32). Jesús reprocha a la casuística que haya torcido egoístamente la ley y la haya convertido en pura legalidad. Pone en guardia contra este abuso y exige que se cumpla el sentido del mandamiento. Así en el caso de la ley del talión: «Ojo por ojo, diente por diente» (Mt 5,38-41). Originalmente esta ley se dio para refrenar la venganza ilimitada del varón. Pero la casuística había hecho de ella un derecho a la venganza. Jesús replantea el sentido de la ley, pues lo que ésta pretende, además de la justicia, es la mansedumbre y el *espíritu de reconciliación*: «*No hagáis resistencia al agravio; antes si alguno te hiere en la mejilla derecha preséntale también la otra*» (Mt 5,39). Se abusaba asimismo del libelo de repudio. Si bien ya constituía una lesión del ideal primigenio del matrimonio, en principio estaba pensado para limitar la arbitrariedad del varón y proteger el derecho de la mujer, en cuanto que prohibía al marido despedir a su mujer sin más motivo que su capricho, y exigiendo para ello una razón y un orden. El sentido por consiguiente era la fidelidad conyugal. Pero el libelo de repudio había dado lugar al supuesto derecho del marido a liberarse de los deberes de esa fidelidad conyugal. Por ello Jesús impone de nuevo el sentido del mandamiento, que es la fidelidad radical (Mt 5,31s). El mandamiento del amor decía: Amarás a tu hermano, al hijo de tu pueblo — esto significaba cualquier persona —. Había otros hombres, otros hijos del pueblo, que estaban fuera del campo de visión de la tribu cerrada en sí misma. Pero el mandamiento se había llegado a entender de tal manera que había que amar al prójimo, y odiar

a los otros. Pero Jesús declara: Quien es amable sólo con sus amigos, no sabe lo que es el amor. El amor total abraza tambien el amor a los enemigos (Mt 5,43-47). Así pues el sermón de la montaña afirma de modo absoluto: Dios no requiere al hombre solamente en la medida en que su obrar viene prescrito por unos mandamientos formales, de manera que más allá de los mismos la voluntad del hombre quede libre. Las exigencias de Dios son mucho mayores que las exigencias del derecho y de su casuística. Requiere la buena voluntad del hombre, requiere al hombre entero. Y no hay disculpa ni posibilidad alguna de sustraerse a esa exigencia.

La ley no está para agobiar, oprimir y paralizar al hombre con sus muchos mandamientos. Está para hacerle libre en la verdad y para ayudarle a su salvación. Por eso, frente a la concepción jurídico-casuística de la ley, Jesús apremia una vez más a meditar sobre su sentido y esencia. Urge el sentido del mandamiento de la purificación, que no pretende una pureza exterior sino interna. «Vosotros limpiáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapacidad e inmundicia. ¡Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa, si quieres que lo de afuera sea limpio!» (Mt 23,25s). Jesús apremia al conocimiento y cumplimiento del objetivo de la ley, que quiere la salvación del hombre, porque es Dios mismo quien la quiere. Por eso Jesús cura en sábado. Y como el precepto del sábado, todos los mandamientos en general pueden y deben valorarse por la salvación. «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Jesús urge a la acción, que es lo esencial, y al cumplimiento de lo esencial. Esto es lo que constituye la ley: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis diezmos de la hierbabuena y del eneldo y del comino, y habéis abandonado las cosas más esenciales de la ley: la justicia, la misericordia y la fe! Estas debie-

rais observar, sin omitir aquéllas. ¡Oh guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello!» (Mt 23,23s). Jesús pide el amor como cumplimiento del núcleo de la ley. A la pegunta de qué mandamiento es el mayor, responde así: «Amarás al Señor, Dios tuyo, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos está cifrada toda la ley y los profetas» (Mt 22,37-40). El sentido moral de la obediencia se renueva en cuanto Jesús exige incluso la obediencia interior y la obediencia total.

2. *La obediencia del hijo al Padre*

La moralidad del Nuevo Testamento consiste en la obediencia a Dios. Jesús revela y proclama a Dios como Padre (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 145-150). La nueva imagen de Dios contiene un ethos nuevo. Es el sentimiento del hijo que está con y delante del Padre del cielo. El discípulo debe ser como el niño, que no sabe apelar a méritos y derechos, sino que está dispuesto a dejarse regalar. «El que no recibe el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc 10,15). Dado que Dios es el Padre, el niño sabe que su palabra y su voluntad constituyen el orden de su vida. La entrega a esta voluntad no se realiza por la fuerza sino en la confianza y en el amor. El hijo del Padre se desprende de cuanto contradice la voluntad de Dios, de todo lo que es pecado. La relación filial exige el afán por el bien, puesto que Dios es bueno y su bondad constituye su esencia. De esta manera el mandamiento del amor recibe un fundamento nuevo: «...Para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, el cual hace nacer su sol sobre buenos y

malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,45). Esto es lo que cuenta para todo el empeño moral: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

3. *El reino de Dios*

El reino de Dios se acerca; más aún, ya está aquí. Aunque todavía oculto, está ya presente en Cristo y en la comunidad que él ha convocado: «El reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21). Sin embargo, el reino también está aún por venir. Por eso se recomienda a la Iglesia que pida sin interrupción su venida, «venga tu reino» (Mt 6,10). La llegada total de Dios está presionando constantemente desde las orillas del mundo y del tiempo. De esta forma el reino es una fuerza que determina nuestro presente. El hombre se halla siempre ante la llegada de Dios, la cual es para él tanto juicio como salvación. En los Evangelios, al igual que después en las cartas de los apóstoles y en el Apocalipsis, se exige la orientación hacia el fin de los tiempos en prontitud, vigilancia, prudencia, sobriedad, perseverancia, esperanza. Todos los quehaceres, bienes y valores del hombre están a la luz y bajo el juicio de ese futuro: naturaleza y mundo, pobreza y riqueza, matrimonio y familia, cultura y espíritu. «Lo que acaeció en el tiempo de Noé, igualmente acaecerá en el día del Hijo del hombre. Comían y bebían, casábanse y celebraban bodas, hasta el día en que Noé entró en el arca; y sobrevino entonces el diluvio que acabó con todos» (Lc 17,26). El mundo se encuentra ahora en un momento parecido al de entonces ante la irrupción de Dios. Ahí todo pierde su importancia exclusiva. Por eso se exige la renuncia a la posesión de bienes y el desprendimiento del hogar y la familia, más aún el desprendimiento de sí mismo: «Si al-

guno de los que me siguen no aborrece a su padre y a su madre, a la mujer y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26s). En adelante la actitud del hombre debe definirse por lo único necesario. El discípulo debe estar dispuesto a entregarlo todo: Si tu mano te escandaliza, si tu pie te escandaliza, si tu ojo te escandaliza, arráncatelos (Mc 9,43-48). Incluso puede ser necesario renunciar al matrimonio por el reino (Mt 19,12). Quien olvida tal estado de cosas es tan necio como aquel rico que llenaba sus graneros, contaba con posesiones terrenas y creía que con ellas podía sentirse seguro, mientras se olvidaba de contar con el elemento decisivo: que en cualquier momento pueden requerirle la vida (Lc 12,16-20). Sólo hay una cosa importante: que el hombre entre en el reino de Dios. No es que el hombre vaya a merecerlo con su virtud. El reino es siempre un don. Pero la fe y el cumplimiento de la voluntad divina son condiciones para entrar en él. Por eso el discípulo ha de procurar entrar por la puerta estrecha que lleva a la vida (Mt 7,13). Decididamente lo primero es buscar el reino de Dios y su justicia (Mt 6,33). Así es como el reino que se acerca de manera apremiante determina la vida moral del discípulo.

4. *El seguimiento de Jesús*

Los evangelios cuentan cómo sigue la multitud a Jesús y cómo le sigue el círculo más estrecho de los discípulos, e invitan a ese seguimiento. Y se concibe de tal manera que del seguimiento exterior, consistente en ir físicamente detrás de Jesús, como hace la muchedumbre, debe resultar el seguimiento en un sentido, más profundo, en el único sentido verdadero, que es en la comunidad de vida con el Maestro y en la con-

figuración de la vida del discípulo según ese modelo ejemplar. Cuando el joven se acerca a Jesús y le dice: «Quiero seguirte», Jesús le responde: «Ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres. Después ven y sígueme» (Mc 10,21). «Seguir» significa aquí compartir con Jesús su forma de vida en pobreza y en entrega a la voluntad de Dios. Además el seguimiento significa seguimiento en servicio: «Y quien quisiere ser entre vosotros el primero, debe hacerse siervo de todos; porque aun el Hijo del hombre no vino a que le sirviesen, sino a servir» (Mc 10,44s). El seguimiento exige siempre la renuncia de sí mismo y la pronta disposición a la entrega total: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y cargue con su cruz, y sígame» (Mc 8,34; para la explicación de estas palabras cf. § 12). También el Evangelio de Juan habla del ejemplo moral que es Cristo para los discípulos. Después del servicio del lavatorio de los pies Cristo dice: «Porque ejemplo os he dado, para que, así como yo he hecho con vosotros, así lo hagáis vosotros también» (Jn 13,15). Y más adelante, refiriéndose al mandamiento central del amor: «Un nuevo mandamiento os doy: Que os améis unos a otros; que, del modo que yo os he amado, así también os améis recíprocamente» (Jn 13,34). Y en general: «Cualquiera que me ama, observará mi doctrina» (Jn 14,23). El ethos del discípulo y su ejercicio cotidiano están fundados en el seguimiento de Jesús y en la obediencia a su palabra y a su ejemplo [7].

---

7. H.D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament,* Tubinga 1967; G. BOUWMANN, *Folgen und Nachfolgen im Zeugnis der Bibel,* Salzburgo 1965; E. LARSSON, *Christus als Vorbild,* Uppsala 1962; A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen,* Munich 1962; R. THYSMAN, *Imitation du Christ dans le Nouveau Testament,* en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 42 (1966) 138-175.

5. *Vivir y obrar en el Espíritu*

Seguramente que sólo después de pentecostés la predicación de los apóstoles desarrolló la doctrina del Espíritu, que actúa en la vida de los creyentes. Pero ya los evangelios, que saben que «aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39), aluden al tiempo futuro del Espíritu. Juan Bautista remite al bautismo que el Mesías ya cercano conferirá en Espíritu Santo y fuego (Mt 3,11). La promesa designa una purificación moral y una renovación como don del Espíritu. El mismo Jesús dice que en las apreturas de la persecución el Espíritu será palabra y fuerza para los discípulos: «No sois vosotros quien habla entonces sino el Espíritu de vuestro Padre, el cual habla por vosotros» (Mt 10, 19s). El Espíritu es la capacidad del testimonio, es fuerza y perseverancia. Produce por consiguiente actos de vida moral. La doctrina del Evangelio de Juan está ya más desarrollada. Hablando con Nicodemo, Jesús revela que el nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu hace posible la entrada en el reino: «Lo que ha nacido de la carne, carne es; mas lo que ha nacido del Espíritu, es espíritu» (Jn 3,6). El hombre es por naturaleza carne. Su ser propio es el terreno-natural, cuya característica es la caducidad y vanidad. Por el Espíritu el hombre se convierte en una nueva criatura; más aún, se hace espíritu, y espíritu significa mundo transcendente-divino. Así es como el hombre queda sustraído a la vanidad, y su vida y su quehacer alcanzan verdadero valor. En los discursos de despedida del Evangelio de Juan Jesús promete el Espíritu de la verdad, que enseñará a los discípulos y será su protector (Jn 14,26; 15,26; 16,5-10). Sólo aquí el ethos del Nuevo Testamento llega a ser verdaderamente Nuevo Testamento, ya que no solamente man-

da y exige, sino que da también la posibilidad de cumplir esa exigencia. Por eso ahora el mandamiento ya no produce pecado y condenación, como en el Antiguo Testamento, sino que el mandamiento es también evangelio, verdadero mensaje de salvación [8].

II. PREDICACIÓN Y DOCTRINA DE LOS APÓSTOLES

La predicación de los apóstoles desarrolla las doctrinas morales de los evangelios hasta completar el testimonio neotestamentario. Como en el resto del mensaje del Nuevo Testamento, tampoco en este aspecto pueden identificarse simple y llanamente las palabras de Jesús y la predicación de los apóstoles. Hay que anotar las diferencias de enseñanza, personas y épocas.

Cristo habla con maravillosa sencillez, con la autenticidad originaria de la claridad y la verdad, en su evidente unión con el Padre y desde la plenitud de la posesión. Los apóstoles no pueden hablar así. Son teólogos que reflexionan, deducen y prueban. El ejemplo más claro es Pablo, que saca fatigosamente sus deducciones a base de silogismos, con los cuales explica y demuestra sus afirmaciones a sí mismo y a los demás. A través de preguntas y de dudas intenta llegar al conocimiento de las cosas y hacer comprensibles sus palabras. Ningún hombre puede gloriarse de haber sido el maestro de Jesús; pero los apóstoles sí que recibieron muchas sugerencias y ayudas. Pablo

---

8. E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα en ThWb 6 (1959) 394-450; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961; W. PFISTER, *Das Leben im Geist nach Paulus*, Friburgo (Suiza) 1963; K.H. SCHELKLE, *Ihr alle seid Geistliche*, Einsiedeln 31967; K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zurich 1962; H.D. WENDLAND, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus*, en «Theolog. Literaturzeitung» 77 (1952) 458-470.

emplea palabras, conceptos e ideas de muy variado origen, materiales de tradición tanto judía como griega.

Otra diferencia decisiva, precisamente para la ética, es la que procede de la diversidad de las personas, del ser y vida de Jesús y de sus discípulos, y que se refleja en sus respectivas palabras. Cristo es aquél que no tiene pecado, aquel de quien tanto los evangelios como la predicación apostólica testifican que es íntimamente ajeno al pecado: «¿Quién de vosotros me convencerá de pecado?» (Jn 8,46). «No conoció el pecado» (2Cor 5,21). Todos los apóstoles sin excepción son convertidos que han experimentado dolorosamente el pecado en su propia vida, que han llegado a la fe y a la vida nueva a través de fracasos y catástrofes. Han de hablar como lo hace Pablo: «Querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo... ¡pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rom 7,18.24). Allá está el Hijo que vive en la unidad del Padre; aquí los apóstoles, hombres que viven entre hombres, culpables en medio de culpables. Por eso tiene que ser esencialmente distinto el mensaje y la exhortación éticos en boca de Jesús y en boca de los apóstoles.

Y en fin, hay una diferencia que viene necesariamente dada por el cambio de los tiempos. Jesús y los apóstoles viven y hablan en eones diferentes. En la predicación de Jesús la redención se anuncia todavía como algo futuro. La salvación mesiánica está aún escondida. El tiempo de los apóstoles es distinto. El acontecimiento salvífico ha tenido ya lugar en la encarnación, muerte y resurrección del Señor. Los apóstoles lo contemplan de forma retrospectiva. Tienen que pensar y hablar en el tiempo nuevo y a partir de él. Ahora la reconciliación ya ha ocurrido. Ahora hay ya justicia, salvación, espíritu y vida nueva en Cristo. Y esta nueva realidad salvífica transciende y apunta hacia la consumación futura. Cuando los apóstoles

lanzan su mensaje han de proclamar también esta nueva situación. Conforme a dicha evolución necesaria, la doctrina apostólica acerca de la vida moral adecuada al evangelio es una doctrina que procede de la predicación de Jesús. Solamente dando por supuestas estas diferencias se puede describir la doctrina de los apóstoles desde el mismo punto de vista que la enseñanza moral del Evangelio [9].

1. *La palabra de Dios en el Antiguo Testamento*

Los mandamientos morales del Antiguo Testamento conservan también su validez en la predicación de los apóstoles. «Cristo es el fin de la ley» (Rom 10,4), y el evangelio es liber-

9. Para la ética del apóstol Pablo: M.E. ANDREWS, *The Ethical Teaching of Paul,* Baltimore 1934; R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Chrislichen. Eine Auslegung von 1 Kor 1,1-3,4,* Münster de Westfalia 1968; K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus,* Friburgo de Brisgovia 1912; C.J. BJERKELUND, *Parakalo. Form, Funktion und Sinn der Parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen,* Oslo 1967; R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus* = «Exegetica», Tubinga 1967, 36-54; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus* = «Aus der Frühzeit des Christentums», Tubinga 1963, 30-80; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* París 1962; A. VAN DÜLMEN, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus,* Stuttgart 1968; M.S. ENSLIN, *The Ethics of Paul,* Nueva York 1930; A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus,* Münster de W. 1968; A. JUNCKER, *Die Ethik des Apostels Paulus,* 2 vols., Halle 1903 y 1919; E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus,* Tubinga [3]1967. H. LANGERBECK, *Paulus und das Griechentum* = «Aufsätze zur Gnosis», Gotinga 1967, 83-145; O. MERK, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik,* Marburgo 1968; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen,* Munich 1965; W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese,* Gütersloh 1961; H. VON SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* = «Urchristentum und Geschichte» 1, Tubinga 1951, 239-275; C. SPICQ, *Der Christ, wie ihn Paulus sieht,* Leipzig 1966.

Sobre Juan: N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique,* París 1965; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques,* París 1957.

tad de la ley (Rom 7,6; Gál 3,10-13). Sin embargo en muchos lugares Pablo refuerza su exhortación con sentencias veterotestamentarias (Rom 12,16-20; 1Cor 5,13; 13,5; 2Cor 8,15.21; 9,7-10; Ef 4,25; 6,2s, 14-17; Flp 2,15). Que ahora ha llegado el fin de la ley, es algo que tiene plena validez para la ley ritual veterotestamentaria (Rom 14,14.20; Col 2,16s). La ley moral del Antiguo Testamento está ciertamente abrogada como camino de salvación por medio de las obras, pero sigue en vigor como norma de vida. Con todo, incluso en este sentido debe entenderse de un modo crítico. La ley veterotestamentaria no puede llegar a convertirse en una legalidad letal (2Cor 3,6). Hay que cumplir la ley a partir de su núcleo, y según su sentido interior que es el amor (Rom 13,9). Pablo interpreta la ley, como lo hizo Jesús, buscando su contenido esencial. —Las cartas más recientes continúan la parénesis por medio del Antiguo Testamento (Heb 3,7-11; 12,5s.12s). La carta de Santiago, predominantemente parenética, extrae muchas ideas de la tradición judeo-veterotestamentaria. Las epístolas católicas utilizan ampliamente el contenido sentencioso del Antiguo Testamento (1Pe 2,17; 3,10-12) —. Los mandamientos morales veterotestamentarios valen para el Nuevo Testamento en la medida en que las figuras de la antigua alianza son modelos para los cristianos. Abraham es un modelo de la fe que justifica al hombre (Gál 3,8s; Rom 4,1-22). Sara es modelo de las mujeres cristianas, que son sus hijas (1Pe 3,6). Job, un ejemplo de paciencia y piedad (Sant 5,11). Los testigos de la fe del Antiguo Testamento, desde Abraham hasta David, son modelos de fe para el cristiano, que «tiene ante los ojos una nube de testigos» (Heb 11).

2. *La filiación divina*

También la predicación apostólica habla de la paternidad de Dios y de la filiación del hombre y dice que esas relaciones tienen por efecto una nueva actitud ética: «Porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre para obrar todavía por temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción de hijos en virtud del cual clamamos: *Abba!* ¡Padre!» (Rom 8,15). El estar con Dios en una relación de hijos significa la obligación de dejarse conducir por el Espíritu de Dios en cuanto que es el Espíritu del Padre. «Los que se rigen por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios» (Rom 8,12-14). La cercanía de Dios exige limpieza y pureza. Pablo después de recordar que, según la promesa veterotestamentaria, Dios quiere ser el Padre de sus hijos e hijas, prosigue: «Teniendo, pues, carísimos, tales promesas, purifiquémonos de cuanto mancha la carne y el espíritu» (2Cor 7,1s). Los hijos de Dios deben asemejarse al Padre: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor, a ejemplo de lo que Cristo nos amó» (Ef 5,1).

La primera carta de Juan saca expresamente las consecuencias éticas del principio de la filiación divina: filiación divina y pecado son realidades opuestas e incompatibles. «Todo aquel que nació de Dios no comete pecado, porque la semilla de Dios mora en él, y no puede pecar, porque es hijo de Dios» (1Jn 3,9). Al haber nacido de Dios, de la semilla de Dios, el creyente es hijo suyo. En tanto la semilla de Dios, fundamento de la filiación, siga viva y eficaz en el justificado, éste no puede pecar. Mas para Juan el signo distintivo de la filiación divina es sobre todo el amor. Pues, como quiera que Dios es amor, el amor debe caracterizar también a sus hijos: «Todo aquel que

ama es hijo de Dios y conoce a Dios. Quien no tiene amor no conoce a Dios, puesto que Dios es amor» (1Jn 4,7s).

3. *La expectación escatológica*

En Cristo se ha verificado el giro decisivo de los tiempos, y ha irrumpido el mundo nuevo. La resurrección de Cristo es comienzo de la nueva creación (1 Cor 15,20.23). Ha empezado la era salvífica escatológica, y ahora es proclamada (2Cor 6,2). Cierto que la salvación es todavía un bien futuro (Rom 8,9.14; Gál 5,5); pero el pronto regreso del Señor lo consumará todo (1Cor 16,22; Flp 3,20; 1Tes 4,13). La vida discurre entre el presente y futuro de la salvación. Los cristianos pertenecen a la nueva creación (2Cor 5,17); pero la vida nueva está escondida con Cristo en Dios (Col 3,3). Los cristianos aguardan y esperan (Rom 8,19-25). Están «alegres en la esperanza» (Rom 12,12). Sólo que la espera y la esperanza no dejan inactivo al hombre en este mundo. Por lo demás, el error de algunos cristianos de Tesalónica había sido pensar que en vista de la proximidad de la venida del Señor perdían su importancia el trabajo y el deber cotidianos. Pero la espectación del día del Señor no debe dar como fruto un entusiasmo exaltado, sino que debe madurar en vigilancia y sobriedad, en fe y amor (1Tes 5,6-8). De ahí la exigencia severa: «Quien no quiera trabajar, tampoco coma» (2Tes 3,10). El cristiano toma parte en el ajetreo y movimiento del mundo, pero siempre con la libertad del como-si-no. «El tiempo es corto; lo que importa es que los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se huelgan, como si no se holgasen; y los que hacen compras, como si nada poseyesen; y los que gozan del mundo, como si no gozasen de él; porque

la pompa de este mundo pasa» (1Cor 7,29-31). La frase de Pablo recuerda en su enumeración, incluso textualmente, las palabras similares de Lc 17,26. Como allí Cristo, Pablo dice aquí que ante la espectación escatológica todas las cosas quedan sometidas a juicio. El reloj del mundo va muy adelantado. La noche toca a su fin; la llegada de Cristo puede ocurrir en cualquier momento, como la rápida salida del sol. Los cristianos no deben dejarse sorprender enredados en las obras de las tinieblas. Deben realizar ahora las obras del día de Cristo. «Dejemos, pues, las obras de las tinieblas, y revistámonos de las armas de la luz» (Rom 13,11s). Siempre y en todo deben ser «hijos de la luz y del día» (1Tes 5,5). Los que quieran tener parte en el reino que viene, deben mantenerse libres de pecados y vicios (1Cor 6,9s; Gál 5,19-21). Sin la fe en la resurrección sería una actitud consecuente el entregarse a disfrutar de la vida sin ningún miramiento (1Cor 15-32). La conciencia de la responsabilidad ineludible es un poderoso motivo de conducta moral. Deseamos, dice Pablo, salir de este cuerpo para vivir con el Señor. «Por esta razón todo nuestro conato consiste en hacernos agradables al Señor, ora habitemos en el cuerpo, ora salgamos de él: siendo, como es, forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo» (2Cor 5,9s). Si el cristiano cuenta ahora con el beneplácito del Señor, puede esperar que un día estará con él en el cielo. Mientras esperan el día de Cristo, los cristianos deben crecer en conocimiento y amor, «a fin de que sepáis discernir lo mejor, y os mantengáis puros y sin tropiezo hasta el día de Cristo, colmados del fruto de justicia que nos viene por Jesucristo, a gloria y loor de Dios» (Flp 1,10s).

También, según la primera carta de Juan, la vida está condicionada escatológicamente. Así exhorta: «En fin, hijitos, permaneced en él, para que, cuando venga estemos confiados, y no

nos hallemos confundidos por él en su venida» (1Jn 2,28). «Quien tiene tal esperanza en él, se santifica a sí mismo, así como también él es santo» (1Jn 3,3). Aquel a quien se dirige la esperanza es Cristo, que por ser justo es santo (1Jn 2,29). La vida de aquel que cree y espera debe corresponder al ser del Señor a quien se dirige la fe. Por eso también el discípulo debe ser santo.

La espectación escatológica de los apóstoles bien puede haberse engañado acerca de la fecha del segundo advenimiento de Cristo, que se concebía, o al menos esperaba, como muy próximo. Pero lo esencial sigue en vigor, y es que la fe se enfrenta a la venida apremiante de Dios y que la Iglesia vive en la espera de la llegada de su Señor. Con ello se le abre la libertad del futuro.

4. *La palabra y el ejemplo de Cristo*

En la Iglesia apostólica debe proclamarse el evangelio de Cristo como palabra de Cristo y como palabra sobre él (1Cor 9,14; 2Cor 2,12; Gál 1,7; Col 1,5s). «La palabra de Cristo en abundancia tenga su morada entre nosotros, con toda sabiduría, enseñándoos y animándoos unos a otros» (Col 3,16). Los apóstoles proclamaron la palabra de Cristo y ahora es el Espíritu el que la hace presente y la actualiza en la comunidad. La comunidad debe meditarla e interpretarla por medio de la instrucción y la exhortación. La conducta comunitaria ha de responder al evangelio, y así ha de alcanzar éste su eficacia.

En la concepción eclesial vive Pablo desde el principio como el Apóstol que extrae sus ideas de la doctrina de Jesús. Así lo describe una vez el libro de los Hechos de los Apóstoles. El barco de Pablo ha atracado en Mileto, y él ha pedido a los

presbíteros de la comunidad de Éfeso que acudan allí. Les recuerda cuál ha sido su conducta entre ellos. «Yo os he hecho ver en toda mi conducta que trabajando de esta suerte es como se debe socorrer a los necesitados y tener presentes las palabras del Señor Jesús, cuando dijo: Mucha mayor dicha es el dar que el recibir» (Act 20,35) [10]. En sus cartas, sin embargo, Pablo habla poco del hombre Jesús, de su doctrina y de su historia terrena. Pero hay que tener en cuenta que las cartas de Pablo no reflejan su predicación misional, sino que responden a cuestiones y circunstancias de las comunidades concretas [11]. A pesar de todo también las cartas paulinas dejan entrever que la Iglesia apostólica enseñaba el nuevo ethos según la palabra y el ejemplo de Jesús. Para Pablo una cuestión quedaba zanjada cuando encontraba una palabra atinente del Señor. Tal fue el caso del problema del ordenamiento del matrimonio de importancia capital en la Iglesia. «Pero a las personas casadas, mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido» (1Cor 7,10). Pablo apela a la sentencia del Señor sobre el matrimonio, que también se ha conservado en el evangelio (Mt 5,32; 19,17). También la misión ha de regularse según la palabra del Señor. «Así también dejó el Señor

---

10. Esta frase de Jesús no la conocemos por los Evangelios. Tiene numerosos paralelos en la literatura proverbial antigua. Quizá se pone un refrán en labios de Jesús; cf. J. DUPONT, *Paulus an die Seelsorger*, Düsseldorf 1966, 225-234; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh ^{3}1963, 37; H. SCHÜRMANN, *Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18-35* = «Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien», Düsseldorf 1968, 310-340.

11. La temática de las cartas es incompleta. En la predicación misional tenía que proclamarse también el monoteísmo frente al politeísmo pagano; Pablo apenas habla ya de ello en sus cartas (1Cor 12,2; 1Tes 1,9). Mas en su primera predicación tiene que haber hablado más extensamente de Jesús como Cristo. En 1Jn apenas se menciona la historia de Jesús; sí en cambio, y mucho, en el Evangelio de Juan. ¿Hubo tal vez una relación similar entre la predicación del evangelio por parte de Pablo y sus cartas?

ordenado que los que predican el evangelio vivan del evangelio» (1Cor 9,14). Es una sentencia parecida a la de Mt 10,10; Lc 10,7. Hay otro dicho del Señor que se transmite en la Iglesia y que se considera como fundamento de la celebración de la cena eucarística (1Cor 11,23-25). En 1Tes 4,15 Pablo cita una sentencia apocalíptica del Señor. ¿Pertenecen estas palabras al Cristo histórico o al glorificado? Esta apelación que hace Pablo a palabras del Señor permite sospechar que ya en aquel tiempo se iban formando colecciones de tales palabras, las cuales tenían valor normativo para la comunidad. Pero, aunque constituían la autoridad suprema, no se conservaron de forma rígidamente legal. Según las necesidades que se le presentan Pablo va desarrollando históricamente las palabras del Señor sobre el matrimonio; así para el caso de que tuviera lugar, en contra de la prohibición, una separación de los cónyuges (1Cor 7,11), como para el caso de matrimonios mixtos entre cristianos y gentiles (1Cor 7,12-16).

Dado que Pablo a veces apela a palabras del Señor para fundamentar con ellas el ethos eclesiástico, acaso podría suponer la exégesis también en otros lugares, en los que Pablo no lo dice tan claramente, que su exhortación está determinada por palabras del Señor. Así, por ejemplo, el mandamiento del amor a los enemigos: «Bendecid a los que os persiguen, y no los maldigáis» (Rom 12,14), estaría determinado por la sentencia del Señor de Mt 5,44. O bien cuando Pablo designa el mandamiento del amor como el compendio de la ley: «En efecto: no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, no codiciarás y cualquier otro que haya, están recopilados en esta expresión: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Rom 13,9), sus palabras nos recuerdan a las del Señor disertando acerca del gran mandamiento (Mt 22,39s). La frase sobre la fe que traslada montañas: «Cuando

tuviera toda la fe, de manera que trasladase montañas, no teniendo caridad, no soy nada» (1Cor 13,2), recuerda a la frase parecida de Jesús (Mc 11,23). Cuando Pablo dice que está persuadido «en el Señor» de que no hay nada impuro (Rom 14,14), sus palabras evocan las que dice el Señor al derogar las prescripciones veterotestamentarias relativas a la purificación (Mc 7,15). La exhortación paulina a dar al Estado lo que es del Estado (Rom 13,7), hace recordar la sentencia del Señor acerca del César (Mc 12,17). También podría depender de esa tradición 1Pe 2,13-17.

El nuevo ethos no está condicionado solamente por las palabras de Jesús, sino también por su persona y su vida como modelo de la vida de los discípulos. Pablo advierte una y otra vez que la figura de Jesús invita al cristiano a su seguimiento. La verdad y veracidad de Jesús obligan al discípulo a una actitud equivalente. «La palabra que os he anunciado no es sí y no. Porque Jesucristo, Hijo de Dios, que os hemos predicado nosotros... no es "Sí y No", sino que en él todo es Sí» (2Cor 1,18s). Cristo es la revelación de toda la verdad de Dios en cuanto que es el cumplimiento de todas las promesas divinas. Y lo es incluso en su propia veracidad personal. También ésta debe ser un modelo para el discípulo: «¡Por la verdad (veracidad) de Cristo que está en mí» (2Cor 11,10). Cristo es la revelación de la bondad y del amor de Dios a la humanidad, ya que personalmente es el hombre bondadoso que ama a los demás hombres: «Dios, nuestro Salvador, ha manifestado su benignidad y amor para con los hombres» (Tit 3,4). La comunidad debe ejercitar también la bondad, benignidad y mansedumbre de Jesús: «Os suplico por la mansedumbre y benignidad de Cristo» (2Cor 10,1). Cristo es un modelo de entrega a los demás en el amor. Su ejemplo debe cundir en la Iglesia. Así, cuando Pablo quiere exhortar a los cristianos de Corinto

a la generosidad, les dice: «Bien sabéis la liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, a fin de que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2Cor 8,9). Cristo es un ejemplo normativo de la voluntad de servicio: «Atendiendo cada cual no al bien de sí mismo sino a lo que redunda en bien del prójimo. Porque habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo; el cual subsistiendo en la forma de Dios, no consideró celosamente como presa ser igual a Dios; sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo, hecho semejante a los hombres y reducido a la condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,4-8). Con profunda humildad Cristo se hizo servidor de la ley y nuestro. De ahí la exhortación: «Soportaos recíprocamente, así como Cristo os ha soportado» (Rom 15,7).

Pero es sobre todo el Cristo sufriente el modelo del cristiano. «Cada uno de vosotros procure dar gusto a su prójimo en lo que es bueno y puede edificarle; pues el Cristo no buscó su propia satisfacción, antes bien, como está escrito: Los oprobios de los que te ultrajaban vinieron a descargar sobre mí» (Rom 15,2s). Pablo cita aquí el salmo 69, el salmo de la pasión que también los evangelios (Mc 15,6) entretejen con el relato de la pasión de Jesús. Pablo recuerda, pues, esa pasión que tiene para el cristiano carácter ejemplar. Los cristianos deben perdonarse mutuamente en recuerdo de aquel Cristo que obtuvo el perdón en la cruz y que ahora, una vez exaltado, se lo concede a la Iglesia: «Sufríos unos a otros y perdonaos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro: así como el Señor os ha perdonado, así también vosotros» (Col 3,13). Ése es también el valor de la exhortación que dice: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor,

a ejemplo de lo que Cristo nos amó y se ofreció a sí mismo a Dios en oblación y hostia de olor suavísimo» (Ef 5,1s).

La primera carta de Pedro advierte de manera apremiante que el cristiano que sufre debe seguir al Cristo sufriente. Cristo sufrió sin culpa, haciendo el bien a otros. De esta forma nos ha dejado un ejemplo. El cristiano tiene que seguir sus huellas (1Pe 2,21-25). Cristo es el héroe poderoso que va por delante y abre el camino. Ir en segundo lugar detrás de él es mucho más fácil. Y ese Cristo, que siendo justo sufrió por los injustos, es un ejemplo en favor del principio de que «Mejor es padecer haciendo bien que obrando mal» (1Pe 3,18-22). La carta a los Hebreos dice acerca del ejemplo con que nos exhorta el Cristo sufriente: «Corramos con aguante al combate que se nos propone, poniendo los ojos en Jesús, autor y consumador de la fe, el cual, en vista del gozo que le estaba preparado, sufrió la cruz sin hacer caso de la ignominia» (Heb 12,1s). «Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la puerta, Salgamos, pues, a él fuera de la ciudad cargando con su improperio. Puesto que no tenemos aquí ciudad fija, sino que vamos en busca de la que está por venir» (Heb 13,11-13). La carta entiende simbólicamente la simple noticia histórica, de que Jesús murió en la cruz fuera de los muros de la ciudad. Significa que murió expulsado de la sociedad de los hombres. A esto añade la exhortación de que también nosotros debemos estar dispuestos a dejar el mundo del honor y a compartir con Cristo su oprobio. El discípulo está obligado a entregarse de la misma manera que se entregó Jesús. «En esto hemos conocido la caridad de Dios: en que dio su vida por nosotros. Y nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos» (1Jn 3,16). Toda la exhortación moral puede resumirse en las siguientes palabras: «Sólo que vuestro proceder sea digno del evangelio de Cristo» (Flp 1,27); y ésta es la meta última de la moralidad:

«Que lleguemos todos al varón perfecto, a la edad perfecta de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

De un modo todavía más profundo Cristo se convierte en figura y fundamento de la vida cristiana por medio de los sacramentos de la Iglesia. El bautismo es un morir y resucitar con Cristo. Opera y realiza en cada creyente la muerte y la resurrección de Cristo. Después del acontecimiento sacramental, es tarea del bautizado el hacer realidad el bautismo en su vida. El hecho y el contenido puestos por Dios en el sacramento del bautismo deben ser constantemente reasumidos y ejercitados en la vida moral de cada día. «Habéis muerto y resucitado con Cristo. Considerad que realmente estáis muertos al pecado y que vivís ya para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,6.11). La cena del Señor es un sacramento de comunión divina. El único pan reúne a todos en un único cuerpo con el Señor y en un único cuerpo a unos con otros (1Cor 10-11). El hombre no debe lesionar o destruir la comunión operada por Dios. Ahora bien, el único cuerpo de la Iglesia viene lesionado por la falta de amor (1Cor 11,17-34). La unidad con el cuerpo del Señor queda destruida por el pecado de fornicación, que vincula con otro cuerpo (1Cor 6,16), y por la idolatría, que representa y constituye la comunión con los demonios (1Cor 10, 14-22). Es deber moral del cristiano el hacer realidad en la fe y en el amor fraterno la comunión operada por Dios.

A la obra que Dios hace le llama Pablo nueva criatura: «Ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada, lo que importa es ser una nueva criatura» (Gál 6,15). Y «si alguno está en Cristo, es criatura nueva; acabóse lo que era viejo, y todo viene a ser nuevo» (2Cor 5,17). Lo que ha ocurrido es una creación, no sólo una evolución y superación de algo que ya existía; no sólo el perfeccionamiento de una virtud preexistente, natural y adquirida por el hombre con sus propias fuerzas. Dios crea

algo nuevo. Bien puede esta realidad estar todavía escondida: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3); pero es una realidad divina, y por tanto es la verdad más real. La vida moral consiste en dar forma cada día a esa acción de Dios en las propias acciones. Y cuando Pablo dice de la nueva criatura que tiene su consistencia «en Cristo» (2Cor 5,17), está empleando la fórmula resumida que tiene un valor fundamental para la moralidad neotestamentaria. «Ser en Cristo» designa la comunión de ser y de vida del cristiano con el Señor. Precisamente en esta comunión tiene lugar el esfuerzo y la vida moral. Esta implicación constituye el origen siempre nuevo de la fuerza moral. El ser en Cristo determina la vida cotidiana del creyente y hace de ella una entrega creyente a Cristo (Ef 1,1; 1Tim 1,14), un ejercicio de verdad y veracidad (Rom 9,1; 2Cor 1,19; Ef 4,21), un testimonio de la fe (2Cor 2,17; 1Tes 4,1), un servicio de amor (Rom 8,39; 1Cor 16,24; 1Tim 1,14), una voluntad de sufrimiento (1Cor 15,58; 2Cor 13,3). Todo esto dice Pablo que acontece en Cristo. La existencia cristiana se encuentra bajo la presión de dos fuerzas. Desde arriba empuja la fuerza del reino, que está a punto de irrumpir en el mundo y en el tiempo con la segunda venida de Cristo. Desde dentro presiona la fuerza espiritual del Cristo que está en el cristiano, y en quien Cristo quiere adquirir forma. Y por en medio discurre la vida.

Los sinópticos invitan a los discípulos a «seguir» a Jesús. La palabra ya no aparece en Pablo ni en los demás apóstoles. Y es que siempre se entendió el seguimiento literalmente en el sentido de un verdadero caminar del discípulo detrás del Maestro. Así que «seguir» sólo era apropiado para expresar la relación con el Jesús histórico, y no parecía adecuado para describir los lazos en el espíritu con el Señor glorificado. Pero aunque la palabra esté ausente en Pablo y en las cartas apos-

tólicas, la realidad no lo está si seguimiento significa realizar la vida de Jesús en la fe y vivir de la palabra y de la persona de Cristo. El contenido del seguimiento lo describe Pablo ampliamente y con nueva profundidad, cuando dice que la vida creyente está configurada por la palabra, la vida y el sacramento de Cristo.

5. *Vivir en el Espíritu*

Sólo en la época apostólica, después del descendimiento del Espíritu en Pentecostés, se pudo comprender en su profundidad y plenitud la realidad del Espíritu. Ahora el Espíritu llena la Iglesia. Se otorga por el bautismo como por la palabra (Act 1,5; 1Cor 12,13) y se recibe en la fe (Gál 3,2.5). Fuera de las cartas de Pablo, la actividad y eficacia del Espíritu se ve no exclusivamente, pero sí con mayor claridad, en los sucesos extraordinarios y milagrosos, como éxtasis, milagros, hablar en lenguas (Act 2,4; 8,39). Cierto que Pablo era personalmente un extático (2Cor 12,1), que agradecía a Dios el don de hablar en lenguas (1Cor 14,18); pero reconoce la acción del Espíritu no sólo en las cosas extraordinarias (1Cor 12,8-11), sino más bien en la vida cristiana de cada día. Constantemente y con más detalle en Rom 8,1-27 y Gál 5,16-26, Pablo describe el Espíritu como fuerza y también como medida y forma de la nueva vida. Quien no tenga el Espíritu, no pertenece a Cristo (Rom 8,9). El cristianismo está poseído por el Espíritu (Rom 8,14) y por consiguiente está obligado al Espíritu (Rom 8,12). Los que viven en el Espíritu sólo piensan las cosas espirituales (Rom 8,5) y no andan ya según la carne, sino según el espíritu (Rom 8,4; Gál 5,16). El espíritu no es exaltación ni entusiasmo desatado. Y desde luego el verdadero espíritu puede confundirse fácilmente con el extraño y falso (2Cor 11,4). El auténtico

espíritu es el Espíritu de Cristo (Rom 8,9). Aquel en quien habita el Espíritu se adhiere a Cristo (1Cor 6,17).Una señal del Espíritu es el hecho de que sirve para la edificación de la comunidad (1Cor 14,3s). También el Espíritu tiene su orden que no es otro que «la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). El Espíritu es el Cristo que está presente y actúa en la comunidad (2Cor 3,17). El Espíritu opera la filiación: «Envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo el cual clama *Abba!* ¡Padre!» (Gál 4,6). La oración es un efecto del Espíritu, y en ella «intercede a favor de los santos ante Dios» (Rom 8,26s). Al ser un Espíritu Santo, está lejos del pecado y es ajeno a él «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?», por eso el cristiano debe abstenerse de toda fornicación (1Cor 6,19). En las actitudes fundamentales de la vida moral el cristiano experimenta el Espíritu como libertad («La ley del espíritu de vida... me ha libertado de la ley del pecado y de la muerte», Rom 8,2), como paz y alegría («El Reino de Dios es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo», Rom 14,17; 15,13). El espíritu se manifiesta y actúa en hechos morales concretos. Es Espíritu de mansedumbre (1Cor 4,21) y de toda virtud probada: «Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia» (Gál 5,22s). Es el Espíritu de fe (Act 6,5; 11,24; 2Cor 4,13) y de amor (Rom 5,5). Después de haber enumerado uno por uno los dones del Espíritu en una larga serie (1Cor 12,4-11), Pablo exhorta finalmente: «Entre esos dones aspirad a los mejores» (1Cor 12,31). Tales carismas superiores del Espíritu son el amor (1Cor 13) y la profecía; es decir, la palabra que enseña, ayuda y edifica (1Cor 14).

III

PECADO Y GRACIA

Pecado

G. QUELL - G. BERTRAM - G. STÄHLIN - W. GRUNDMANN - K.H. RENGSTORF, art. ἁμαρτία en ThWb 1 (1933) 267-339. *F. Hauck,* art. ὀφείλω, ibid. 5 (1954) 559-565. F. BAUMGÄRTEL - R. MEYER - E. SCHWEITZER, art. σάρξ, ibid. 7 (1964) 98-151. G. BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien,* Berlín 1963. J. BECKER, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament,* Gotinga 1964. J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sündern nach den vier Evangelien,* Friburgo (Suiza) 1953. A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia 1950. A. SAND, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen,* Munich 1967. P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado,* trad. Lohlé, Buenos Aires 1968; id., *Pecado y redención* («Controversia» 10), Herder, Barcelona 1972.

Gracia

R. BULTMANN, art. ἔλεος, en ThWb 2 (1935) 474-483. J. HERRMANN-F. BÜCHSEL, art. ἵλεως, ibid. 3 (1938) 300-324. H. BRAUN, *Das Erbarmen Gottes über dem Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos = Gesammelte Studien zum Neuen Testament,* Tubinga ²1967, 8-69. W. GRUNDMANN, *Die Übermacht der Gnade,* en «Novum Testamentum» 2 (1958) 50-72. G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche,* Friburgo de Br. 1969. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma,* Berlín 1968. J. MOFFAT, *The Grace in the New Testament,*

Londres 1931. H. NIEDERSTRASSER, *Kerygma und Paideia. Zum Problem der erziehenden Gnade,* Stuttgart 1967. C.R. SMITH, *The Bible Doctrine of Grace,* Londres 1956. R. WINKLER, *Die Gnade im Neuen Testament,* en «Zeitschr. f. systematische Theologie» 10 (1933) 642-680. J. WOBBE, *Der Charisgedanke bei Paulus,* Münster de W. 1932.

I. EL PECADO

En las religiones y en su historia el concepto de pecado abarca contenidos diversos. Pecado y culpa son faltas morales de los hombres contra una ley divina y humana, y de las cuales han de responder. Pero pecado y culpa son también transgresiones rituales y cúlticas que un hombre puede cometer sin advertencia ni voluntad; incluso los animales o las cosas pueden ser culpables en este sentido. En todo caso también estos pecados son castigados por la divinidad o al menos exigen una expiación.

El problema de la culpa encontró en la tragedia griega una exposición célebre y de profundas consecuencias. Mas la culpa no consiste aquí necesariamente en una culpabilidad subjetiva, sino también en un error objetivo. Por un destino que le deparan los dioses, Edipo mata a su padre y después se casa, sin saberlo, con su madre. Siendo subjetivamente inocente, se carga de una culpabilidad trágica. El héroe trágico sólo puede doblegarse creyendo; no se le brinda la posibilidad de volver a entrar en comunión con dios arrepintiéndose de su culpa.

Las religiones se preguntan por el origen del pecado, pregunta que puede extenderse hasta la búsqueda del origen del mal en el mundo. Las respuestas posibles en principio, y que de hecho se han intentado, son las siguientes: las concepciones dualistas dirán que desde el principio existen en el mundo el bien y el mal como dos poderes divinos que luchan uno

contra otro. También puede colocarse el origen del mal en la voluntad de Dios, de tal manera que éste produciría el mal para probar al hombre. Naturalmente a ese Dios se le atribuyen rasgos demoníacos. O bien el culpable es el hombre que elige y quiere el mal.

La tradición de Israel participa de la historia general de las religiones. También la religión israelita conoce y castiga trangresiones cometidas sin intención, y exige su expiación (Lev 4 y 5; Núm 15,22-29; 35,11.15). Ora toca el arca de Dios, para sostenerla, y en el acto tiene que morir por ello (2Sam 6,6s). Pero la historia de las religiones dirá, con razón, que el pecado entendido como culpa ética y personal ante el Dios personal es un concepto básico de la religión bíblica. En el centro de la fe bíblica está la afirmación de que el pecador se encuentra delante de Dios y que recibe el perdón del amor de Dios.

El viejo relato yahvista de la caída, en Gén 3, explica el origen del pecado como una trasgresión culpable de la voluntad y del mandamiento divinos por parte del hombre, aunque la incitación a ello (con la seducción por parte de la serpiente) llegue de fuera del hombre (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 133-138). La predicación de los profetas ahonda la conciencia de pecado y de culpa. Saben y proclaman que la decisión entre el bien y el mal tiene lugar «en el corazón», es decir en la responsabilidad del hombre (Jer 4,4; 5,23; Ez 11,19). A Israel se le dice: «El hombre mira las apariencias, pero el Señor ve el corazón» (1Sam 16,7). El profeta tiene que condenar al pueblo: «Este pueblo se me acerca de palabra y me honra con sus labios; pero su corazón está lejos de mí» (Is 29,13). El pecado es una deserción de la alianza con Dios para acudir a dioses extraños. Ya los padres lo hicieron así, y la generación actual se porta todavía peor (Jer 16,10-12). En el

lenguaje del Antiguo Testamento al pecado se le llama endurecimiento del corazón: «Son hijos de rostro duro y de corazón indomable (empedernido) esos a quienes te envío» (Ez 2,4). El pecado como una cerviz dura e indomable (Éx 32,9; Dt 31,27; 2Cró 30,8; Is 48,4), como resistencia contra la ley de Dios (Jer 17,23; 19,15). El pecado es una ruptura del orden moral divino (1Sam 15,23; Os 4,1s; Jer 7,3-34); una deshonra de Dios (Is 1,4; Mal 1,6) y una infidelidad contra su elección y su amor (Is 24,5; 48,8; Jer 3,20; Ez 16,59; Os 3,1). Es necedad frente a la sabiduría divina (Dt 32,6; Is 29,14; Jer 5,4). Los Salmos (32; 38; 51) testifican la experiencia y conocimiento de lo que es la esencia del pecado y de la culpa. En tiempos del Nuevo Testamento Israel vivía agobiado por una aguda y generalizada conciencia de culpabilidad. A juicio de la comunidad de Qumrán el hombre está perdido en el pecado: «Yo pertenezco a la humanidad infame, a la multitud de la carne sacrílega. Mis pecados, mis transgresiones, mis faltas, junto con la corrupción de mi corazón, pertenecen a la muchedumbre de las sabandijas y de aquellos que caminan en las tinieblas» (1QS 11,9s). Los piadosos de Qumrán se someten a numerosos bautismos y ejercicios de purificación. Pero saben que las ceremonias externas no son suficientes. Lo que se pide es una observancia nueva y mucho más estricta de la ley de Dios (1QS 3,4-6). También 4Esd testifica esa conciencia de pecado: «Todos los hombres están repletos de pecado, cargados de culpas» (4Esd 7,68). Esto puede deberse al hecho de haber sido escrito el año 70 d.C., bajo la impresión de la catástrofe política de Israel, que se interpretó como castigo por sus pecados. Es realmente en esa época cuando Israel empieza a considerar con más frecuencia y penetración la historia bíblica de la caída original. La reflexión saca como consecuencia de esa historia la doctrina de la muerte hereditaria, y si no la del pe-

cado hereditario, sí la del pecado primitivo de Adán con sus consecuencias fatales y duraderas (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 57-61), por eso Israel espera con hondo anhelo al Mesías, que limpiará a su pueblo de todo pecado; en este sentido dicen los Salmos de Salomón 17,33.36: «Él hace de Jerusalén una ciudad completamente santa y completamente pura, tal como era al principio... En su tiempo ya no ocurre entre ellos injusticia ninguna, pues todos son santos y ungido del Señor es su rey.» Asimismo el Testamento de Leví 18,9: «Con su sacerdocio el pecado toca a su fin, y la anarquía no vuelve a obrar maldades.» (La misma expectación se refleja en Mt 1,21; Lc 1,68-75.)

El Nuevo Testamento enlaza con la antigua alianza. Jesús proclama a Dios como el Padre, cuya bondad se manifestará por sus obras (Mt 5,45). Ante este Padre el hombre reconoce su condición de pecador y su lejanía de Dios, al mismo tiempo que tiende hacia él. Este acontecimiento se realiza con la venida y la palabra de Jesús. El pecado se reconoce como un hacerse culpable ante Dios y ante los hombres. El hijo pródigo a su vuelta confiesa: «He pecado contra el cielo y ante ti» (Lc 15,18). El pecado es una culpa contra el prójimo: «...Si tu hermano peca contra ti» (Mt 18,15). Puede entenderse asimismo como una falta simultánea contra Dios y contra los hombres en la medida en que se dirige contra el único orden de Dios, que es el amor, de la misma manera que el amor a Dios y el amor al prójimo constituyen un único mandamiento (Mc 12,30s). Jesús purifica y ahonda el concepto de pecado al reconocer solamente una culpabilidad moral, y no culpabilidad cúltica. Rechaza los usos purificatorios por considerarlos externos. La sede del mal es el corazón (Mc 7,14-23). Lo que se exige no es mantener limpios los platos, sino guardar la limpieza interior (Mt 23,25s; cf. § 15). Pero Jesús dice que la

sumisión al pecado es general. A su generación la llama «adúltera[1] y perversa» (Mc 8,38). Todos son reos de muerte (Lc 13,1-4). Para Jesús no todo es pecado y solamente pecado; pero descubre el pecado en todo. Sólo uno es bueno: Dios (Mc 10,18). Y sin embargo, precisamente a esa generación le marca Jesús la exigencia suprema: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,46). Esto no es posible en el sentido de que al hombre le baste querer para salvarse. Es Dios quien ha de perdonar los pecados y salvar al hombre. Ahora ha llegado el reino de Dios, que significa la superación del pecado y la salvación del mundo por Dios. El perdón acontece cuando Jesús, como Mesías, entra en la comunidad de los pecadores y carga sobre sí el pecado, dando su vida como rescate por los hombres (Mc 10,45; cf. *Teología del Nuevo Testamento* II: Cristo Redentor). La moralidad neotestamentaria sólo es posible sobre la base y dentro del acto salvífico previo de Dios. Y esa salvación no es simplemente un suceso pasado y único, sino un acontecimiento siempre renovado de la gracia.

Los escritos joánicos enseñan que el mundo, originariamente creación de Dios y siempre amado por Dios (Jn 3,16s; 15,9), se ha convertido a causa del pecado en un mundo de desgracia y de muerte (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 203-208). La maldad del mundo se manifestó en el hecho de que rehusó la revelación divina (Jn 3,19). Este rechazo de Cristo y del Hijo de Dios es su pecado propiamente dicho (Jn 1,5.10). «Si yo no hubiera venido y no les hubiera predicado, no tuvieran culpa» (Jn 15,22). El Espíritu convencerá al mundo de este pecado (Jn 16,9). Si los dones que ha traído Cristo

---

1. «Adúltera» significa probablemente incrédula, siguiendo el lenguaje figurado de los profetas, que designaban el pacto de Dios con Israel como un matrimonio, y la incredulidad del pueblo como un adulterio; cf. § 6.

al mundo son la verdad, la luz y la vida, las consecuencias del pecado son esencialmente lo contrario: la mentira (Jn 8,55), las tinieblas (Jn 3,19) y la muerte (Jn 8,21.24; 1Jn 5,16). El pecado es «injusticia» en cuanto negación del derecho divino (1Jn 5,17) y es «quebrantamiento de la ley» en cuanto supone una acción dirigida contra la voluntad de Dios (1Jn 3,4). En su entraña más íntima el pecado es enemistad con Dios; más aún, es lo opuesto y contrario de Dios, la obra del diablo (Jn 6,70; 1Jn 3,8). Pero el Hijo libera del pecado (Jn 8,36). Juan el Bautista le presenta al mundo como «el Cordero que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29).

La primera carta de Juan contiene afirmaciones contrapuestas: «Si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañaríamos y la verdad no estaría en nosotros» (1Jn 1,8) y: «Todo aquel que nació de Dios, no hace pecado, porque la semilla de Dios mora en él» (1Jn 3,9; 5,18). Probablemente la solución de esta tensión dialéctica es la siguiente: el cristiano se siente siempre como un pecador que necesita sin cesar del perdón (1Jn 1,9). El corazón acusa también al creyente (1Jn 3,20). Pero también confía en recibir constantemente el perdón, ya que el poder de Dios le sustenta y el creyente se agarra a ese poder (1Jn 5,18). «Todo aquel que permanece en él, no peca» (1Jn 3,6). Cristo es siempre el abogado ante el Padre (1Jn 2,1), y el cristiano debe dejar que sus relaciones con Dios estén determinadas por él. Cristo es el santo y, por consiguiente, supera todo pecado (1Jn 3,5). Es la expiación por el pecado de todo el mundo (1Jn 2,2). Ésta es la realidad de la Iglesia, que siendo santa es sin embargo pecadora. La primera carta de Juan consigna este hecho, tal vez en contraposición a la gnosis que declaraba a la comunidad limpia de pecado. La redención tiene que purificar y sostener siempre a la Iglesia. Pero ésta ha de colaborar para mantenerse en la gra-

cia. «Y el que guarda sus mandamientos mora en Dios, y Dios en él» (1Jn 3,24). Los miembros de la comunidad deben ayudarse mutuamente para vencer el pecado: «El que sabe que su hermano comete un pecado que no es de muerte, ruegue, y Dios le dará vida» (1Jn 5,16) [2]. El apóstol Pablo describe los efectos y la esencia, la gravedad y profundidad del pecado, y cómo actúa en relación y en unión con la carne, la ley y la muerte. «La carne» es, en primer término, la vida natural del hombre; ello equivale a decir que no es algo malo en sí mismo. Como todo hombre, también el cristiano vive su vida natural «en la carne». Lo decisivo es si ese «en la carne» indica sólo el ámbito de las posibilidades dentro del cual se vive la vida, o si al propio tiempo significa una vida según la carne. «Porque, aunque vivimos en carne, no militamos según la carne» (2Cor 10,3). El hombre vive según la carne, cuando intenta construir su vida y afirmarla en y por el mundo de lo terreno natural. Pero entonces lo terreno se desvela, y aparece frágil y perecedero. Por eso, es una ilusión cuando el hombre cree poder vivir de esa manera; o mejor, es un pecado, porque la conversión a la criatura comporta una aversión del Creador, que es el verdadero dador de la vida. Y la falsa confianza es también una falsa confianza en sí mismo, por representar un intento de construir y asegurar la vida con las propias fuerzas y el propio trabajo. Por eso las tendencias de la carne son hostiles a Dios (Rom 8,6s). Así pues, carne y pecado se unifican de tal manera que el verdadero yo del hombre queda aniqui-

---

2. Pecado de muerte originariamente es una culpa que se expía con la pena capital (Núm 18,22; Is 22,14; Jue 21,22, etc.). En la 1.ª carta de Juan (5,16s) «pecado de muerte» es un pecado que excluye de la vida de Dios; pero no una falta aislada, sino la persistencia en el alejamiento, más aún, en la enemistad de Dios; además de los comentarios cf. J. HERKENRATH, *Sünde zum Tode,* en *Aus Theologie und Philosophie* (Festschr. F. Tillmann), Düsseldorf 1950, 119-138.

lado: «Yo por mí soy carnal, vendido para ser esclavo del pecado» (Rom 7,14). De ahí que la carne no sea en modo alguno la vida de los instintos y de las pasiones sensuales. Ciertamente que el apetito sensual pertenece a la carne; mas también los esfuerzos intelectuales, morales y religiosos del hombre pueden ser carnales. También en esta esfera el hombre puede intentar construir su propia obra, hostil a Dios. La ilusión y voluntad pecadoras pueden tener una doble repercusión: en la ligereza que desprecia el orden divino — es el caso de los paganos —, o también en el celo afanoso de cumplir mandamientos y prescripciones — es el caso de los judíos —. El celo puede ser el afán de obtener la justicia con las propias fuerzas. Por eso a los Gálatas, que quieren volver a la justicia de la ley, Pablo les advierte: «Habiendo comenzado por el espíritu ¿ahora venís a parar en la carne?» (Gál 3,3). Semejante celo no tiene «valor alguno, si no es para satisfacción de la carne» (Col 2,23).

La actitud pecadora y autosuficiente del hombre encuentra su expresión más conocida en el gloriarse. Es peculiar del judío el gloriarse en la Ley (Rom 2,17.23), así como del griego el gloriarse de su sabiduría (1Cor 1,29-31). Pero la otra cara de la jactancia es la angustia del hombre, preocupado por sí mismo. Si quiere vivir de su propio esfuerzo, es necesario o que viva en la angustia, o que obtenga con su trabajo lo que desea. El cristianismo está libre de esa situación en que el hombre ha vivido hasta ahora: «Porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre para obrar todavía por temor; sino que habéis recibido el espíritu de adopción» (Rom 8,15).

El pecado se alía con la Ley. «La ley es santa, y el mandamiento, santo, justo y bueno» (Rom 7,12). El mandamiento ha sido «dado para vida» (Rom 7,10); pero el pecado corrompió y torció la Ley. Ésta opera en el hombre el conocimiento

del pecado; más aún, opera la familiaridad con el pecado y empuja a pecar (Rom 3,20). «Mas el pecado, estimulado con ocasión del mandamiento, produjo en mí toda suerte de malos deseos; porque sin la ley el pecado estaba muerto. Yo también vivía en algún tiempo sin ley. Mas así que sobrevino el mandamiento, revivió el pecado y yo quedé muerto. Con lo que aquel mandamiento que debía servir para darme la vida ha servido para darme la muerte. Porque el pecado, tomando ocasión del mandamiento, me sedujo, y me ha dado muerte» (Rom 7,7-11). La Ley hizo del pecado un pecado sobre toda medida (Rom 7,13). El pecado se hizo general, y todo quedó encerrado en él (Gál 3,22), no sólo los gentiles, que no tenían ninguna ley escrita, sino también los judíos a pesar de la Ley (Rom 11,32).

Por último, el pecado es un aliado de la muerte. El hombre está llamado a la vida. Mas por el pecado el hombre se pierde a sí mismo y se precipita en la muerte: «El mandamiento que debía servir para darme la vida ha servido para darme la muerte» (Rom 7,10s). El salario que paga el pecado a su esclavo es la muerte (Rom 6,16.23). La muerte se entiende aquí en primer lugar — según lo prueba Rom 5,12 — como la muerte biológica natural. Pero esta muerte se reafirma y se hace definitiva por la sentencia condenatoria que Dios dictará sobre los pecadores en el día del juicio (Rom 2,6-11). Por eso se dice: «Si viviereis según la carne, moriréis» (Rom 8,13). Pablo compendia así las fuerzas que llevan a la perdición: «El aguijón de la muerte es el pecado; y lo que da fuerza al pecado, es la ley» (1Cor 15,56). De la misma manera que un animal venenoso clava su aguijón mortal, así la muerte mata al hombre por medio del pecado.

Pablo describe el pecado como un ser personal y demoníaco. El pecado «entró en el mundo» (Rom 5,12); «reinó»

(Rom 5,21). El hombre está vendido al pecado como esclavo (Rom 6,17; 7,14). El pecado habita en el hombre y actúa en él de manera que éste pierde por él su ser personal (Rom 7,20). Todo esto no es mitología, como podía serlo en la antigüedad la creencia de que el diablo posee al hombre; tampoco es un simple lenguaje figurado y retórico, sino la descripción de una realidad que atañe tanto a la existencia de cada hombre como a la existencia de la humanidad en general.

II. LA GRACIA

El Antiguo Testamento y el Nuevo hablan insistentemente del pecado para proclamar con mayor fuerza aún la gracia que perdona y cura. Uno de los enunciados más antiguos sobre el Dios de Israel dice: Cuando Moisés invocó en el Sinaí el nombre de Yahveh, Dios pasó delante de su rostro y aquél exclamó: «El Señor es el Señor, Dios misericordioso y clemente, tardo para la cólera y rico en bondad y fidelidad; que conserva la misericordia para millares, que borra la iniquidad y los delitos, y los pecados» (Éx 34,6). Es un enunciado que se repite con frecuencia (Núm 14,18; Jer 4,2; Jl 2,13; Sal 86,15; 103,8). Dios actúa con el hombre «según su inmensa ternura» (Sal 51,3; 69,17; Neh 9,19.27-31). La gracia y el favor de Dios se realizan para el pueblo en la alianza, y con respecto al individuo en toda clase de protección y ayuda. En las partes más antiguas del Antiguo Testamento la gracia y el favor de Dios se refieren en primer lugar a todo el pueblo; así en la elección para la alianza (Gén 9,8-17), en la promesa de la conversión del pueblo (Am 5,15; Jer 3,12) o finalmente en la nueva salvación que tendrá lugar después del juicio (Os 2,23; Is 60,10). Pero en los últimos tiempos la gracia se extenderá más allá

de Israel, a todos los pueblos (Is 42,1; 45,20-25; 49,6). En la comunidad postexílica la oferta de la gracia se hace también cada vez más en favor del individuo piadoso. Esto responde a la evolución general, en la que el individuo sólo tardíamente se independiza del conjunto del pueblo. En los textos más antiguos el varón piadoso espera también dones terrenos; pero más tarde va predominando la esperanza de los bienes espirituales. Favor de Dios es la salud del pecador (Sal 51,3-19). Un salmo (36,6-11) —probablemente posterior— alaba la bondad de Dios para con hombres y animales. Su favor significa que «junto a ti está la fuente de la vida y en tu luz contemplamos la luz». La gracia divina se promete a los «rectos de corazón». En la época intertestamentaria hay textos que hablan con profunda confianza de la gracia de Dios, como los Salmos de Salomón 2,33-36. También los rollos de Qumrán dan testimonio de la confianza en la gracia divina, y por cierto de un modo que hace presentir el mensaje de Pablo; así en 1QS 11,12-15; 1QH 4,31; 7,30. La comunidad de Qumrán se ve a sí misma como una alianza de gracia (1QS 1,8; 1QH fragmento 7,7). Conforme a la expectación de la comunidad qumraniana la gracia de Dios se vuelca sobre el justo que con renovada seriedad y con todas sus fuerzas se preocupa de la ley. El pecador está perdido. En cambio, el Nuevo Testamento dice que precisamente el pecador recibe la gracia.

El término neotestamentario que nos es familiar para significar la gracia es χάρις[3]. La palabra se emplea también fuera del Nuevo Testamento referida tanto al favor y bondad de los hombres como al de la divinidad; en el mundo griego se refiere al favor de los dioses; en el culto al soberano también a la

3. La palabra significa originariamente tanto la amabilidad y cordialidad que uno tiene como la que dispensa a otro; se advierte la conexión con χαρά = alegría; es la χάρις lo que produce la χαρά.

gracia de los reyes; asimismo en el lenguaje judío se emplea para designar la bondad de Dios (así en los LXX, en la sabiduría judeo-helenística, en Filón y en Josefo). Quizá fue Pablo quien introdujo la palabra en el griego neotestamentario. Se encuentra a menudo en sus cartas y en los escritos que acusan su influjo (además de las cartas pastorales, los escritos de Lucas, la carta a los Hebreos y la primera de Pedro). Mas lo que se quiere decir con la palabra χάρις está presente en el Nuevo Testamento aun cuando falte el vocablo ἔλεος y οἰκτιρμός pueden considerarse términos equivalentes.

Que la misericordia y gracia de Dios son una realidad, lo proclaman las bienaventuranzas del sermón de la montaña (Mt 5,2-3); y también los numerosos relatos de curaciones, especialmente cuando testifican que la curación tiene lugar tanto en el cuerpo como en el alma. La misericordia de Dios se manifiesta en el perdón de los pecados, que Jesús promete y opera. El contenido de la predicación del reino de Dios es que ha llegado el tiempo de la visita de la gracia. El Evangelio de Lucas habla de la gracia de Dios sobre María (1,28.30), como sobre el mismo Cristo (2,40.52). De ahora en adelante la paz y la voluntad salvífica de Dios actúan sobre los elegidos (Lc 2,14) [4]. Los Hechos de los Apóstoles proclaman la gracia de Dios sobre la Iglesia (4,33...). El Evangelio es «palabra de la gracia» en cuanto que la produce (Act 14,3; 20,24.32). Pero los escritos lucanos hablan también de la gracia de Cristo. El III Evangelio describe de forma peculiarmente ambigua que «todos estaban pasmados de las palabras de gracia [tanto en el sentido de simpatía como en el de fuerza divina] que salían de sus labios» (Lc 4,22). Las palabras de Jesús tienen poder para mover, para dominar y curar. Cristo agracia en las curaciones que

4. Sobre esta interpretación cf. cap. 11 (la paz).

hace (Lc 7,21). En el Concilio de los Apóstoles Pablo testifica: «Nosotros creemos salvarnos por la gracia de nuestro Señor Jesús» (Act 15,11).

El Evangelio de Juan emplea cuatro veces en el prólogo la palabra gracia. Como revelación de Dios, Cristo es el obsequio de su gracia y favor. Cristo da de su plenitud gracia sobre gracia. Gracia es en adelante lo contrario de la ley (Jn 1,14-17). Cristo es salvación en cuanto que es redención del pecado (Jn 1,29; 1Jn 2,2).

Pablo, que descubre la profundidad del pecado, es tambien el máximo teólogo de la gracia. Su descripción del pecado apunta a la gracia como meta final: «Cuanto más abundó el pecado, tanto más ha sobreabundado la gracia (Rom 5,20). Ley y pecado llevan al hombre a la muerte, para plantarle en definitiva ante la gracia de Dios. El objetivo de Dios con el hombre es la justicia, no el pecado; la vida, no la muerte. Más allá de la desesperación de la muerte, el hombre encuentra acceso al Dios creador y que, como tal, otorga la vida, y es el único de quien el hombre puede recibirla. Dios se manifiesta como tal creador de la vida precisamente en la gracia. Por eso la fe se dirige a él, como a aquel que resucita a los muertos y llama a lo que no es para que sea (Rom 4,17). Cuando Pablo se encontró en extremo peligro hasta pronunciar sobre sí mismo la sentencia de muerte, ello ocurrió «a fin de que no pusiésemos nuestra confianza en nosotros, sino en Dios que resucita a los muertos» (2Cor 1,9). La gracia se manifiesta en la medida en que la vida ha vencido a la muerte. Dios tiene la gracia: «Dios ha puesto a Cristo Jesús como (instrumento de) propiciación mediante la fe en su sangre» (Rom 3,25). Ahora Dios concede y opera su gracia. La gracia ha enviado al Hijo de Dios al mundo: «Se ha derramado sobre muchos la misericordia y el don de Dios por la gracia de un solo hombre, que

es Jesucristo» (Rom 5,15). La gracia de Dios está presente en Cristo, y es él mismo. La llamada tiene lugar en la gracia de Cristo (Gál 1,6). En sus saludos epistolares Pablo desea a la Iglesia esta gracia (Rom 1,7; 16,20...). La misión y el ser de Cristo se pueden designar sencillamente como gracia: «Bien sabéis la liberalidad (gracia) de nuestro Señor Jesucristo, el cual... se hizo pobre por vosotros» (2Cor 8,9). La gracia de Dios y la entrega de Cristo por amor son la misma cosa (Gál 2,20s). Así como Dios opera la gracia, así también la da Cristo. Es «la gracia de nuestro Dios y Señor Jesucristo» (2Tes 1,12). Los conceptos de amor de Dios y gracia de Cristo son intercambiables: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios... sean con todos vosotros» (2Cor 13,13). La gracia de Dios es su señorío real y poderoso en el mundo: «Al modo que reinó el pecado para dar la muerte, así también reine la gracia en virtud de la justicia para dar la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,21). La gracia, en cuanto fuerza de Dios determina todo lo que es vida: «Por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha sido estéril en mí» (1Cor 15,10). La gracia de Dios actúa siempre de una forma creadora en la vida, en la medida en que la fe le abre campo. Precisamente en la debilidad y en la renuncia a las propias obras se pone de manifiesto la gracia de Dios: «Por tanto, es por la fe para que sea por gracia» (Rom 4,16). Y cuando los gálatas quieren crearse su propia justicia a base de obras, «han perdido la gracia» (Gál 5,4). La predicación de la gracia contrasta fuertemente con la ley y con las obras de la ley (Rom 3,21s; 4,4; 11,6). El que ha sido llamado y gratificado debe permanecer firme en la gracia a la cual ha tenido acceso (Rom 5,2). También se puede recibir la gracia en vano (2Cor 6,1). La gracia crea en Cristo el principio de la vida nueva, que ha de mantenerse robusta durante toda la existencia. Gracia y justi-

ficación significan lo mismo (Rom 5,17). La misma gracia *(járis)* es el fundamento de los diversos dones espirituales, de los carismas (Rom 12,6; 1Cor 1,4-7). También el apostolado de Pablo es una gracia personal (Rom 1,5). El concepto paulino de gracia recuerda el concepto joánico de vida. La gracia convierte el mandamiento «tú debes» en la promesa «tú puedes».

Por lo demás el mensaje de la gracia aparece abundantemente en la teología bíblica de influencia paulina. La gracia de Dios se recibe como gracia a través de Cristo. En el Hijo querido se nos conceden la gloria y las riquezas de la gracia de Dios (Ef 1,6s). La gracia se recibe y acepta en la fe (Ef 2,8). Ahora ha hecho su aparición la gracia salvadora de Dios; ella nos permite perseverar en la esperanza final (Tit 2,11-13). La gracia es un don en Cristo Jesús (Tit 3,7; 2Tim 1,9). Si se la recibe, produce fe y amor (1Tim 1,14). La gracia se hace eficaz en el carisma del ministerio (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Por medio de Cristo, sumo sacerdote, la Iglesia tiene acceso al trono de Dios, que precisamente por la mediación de Cristo es para nosotros un «trono de la gracia» (Heb 4,16). Las cartas apostólicas adoptan el saludo inicial de las cartas de Pablo «gracia y paz» (1Pe 1,2; 2Jn 3; Ap 1,4). La obra salvífica de Cristo es la gracia de Dios prometida desde el principio (1Pe 1,10) y concedida ahora, la cual determina la forma de vida y la esperanza del cristianismo (1Pe 1,13). A la Iglesia le ha sido dada la gracia en toda su plenitud (1Pe 4,10; 5,10). Los cristianos están en ella (1Pe 5,12). La gracia es la vida eterna (1Pe 3,7). Los cristianos deben crecer en gracia y conocimiento de Cristo (2Pe 3,18).

En cuanto concepto dogmático, la gracia se ha convertido para nosotros en una fórmula, incluso se ha fosilizado. En nuestro lenguaje cotidiano, la palabra «gracia» evoca un re-

cuerdo del orden feudal, en el que el superior otorgaba una gracia al inferior. En giros como: «la gracia está antes que el derecho» gracia es un acto de compasión. En su plenitud bíblica la gracia es mucho más. Es la nueva creación, puesto que es el amor y la vida de Dios.

IV

PREMIO Y CASTIGO

A. STUMPFF, *art.* ζημία, en ThWb 2 (1935) 890-894. H. PREISKER-E. WÜRTHWEIN, art. μισθός, ibid. 4 (1942) 699-736. G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament,* «Gesammelte Aufsätze» 2, Munich ²1963, 69-92. W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu,* Munich 1955. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 4, 484-500.

El Nuevo Testamento habla de las relaciones de pecado y perdón en que se encuentra el hombre ante el Dios personal. Ahora bien, si las coordenadas que sitúan al hombre delante del Dios vivo son las de pecado y gracia, tiene que haber en último término un castigo y un premio; pues que el premio y el castigo son la actuación definitiva de Dios sobre el hombre.

Sería pervertir el Evangelio escuchar en él solamente el mensaje del Dios-Padre que perdona. El Evangelio proclama también la majestad del Dios santo, que tiene derechos sobre el hombre y que le juzga. Acerca del castigo dice Jesús: «¿De qué le servirá a un hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?»[1] (Mc 8,36). Asimismo habla Jesús del premio (μισθός) que está reservado para quienes obran el bien. «Vues-

1. No es correcta la traducción usual «con detrimento de su alma». ζημιωθῆναι con acusativo no significa ser castigado en algo, sino ser castigado con la privación de algo. El castigo no tiene lugar ahora, sino al fin de los tiempos; lo cual coincide con el hecho de que acto seguido se habla de la venida del Hijo del hombre para el juicio.

tro galardón será grande en los cielos» (Mt 6,1.20). No son los ricos y nobles, que pueden recompensarlo en la tierra, quienes han de ser invitados a la mesa, sino los pobres y desvalidos; y será Dios quien dé la recompensa en la resurrección de los justos (Lc 14,12-14). Con la apelación al juicio y la exhortación a tenerlo presente, Jesús exige que se ordene lo que se hace y lo que se deja de hacer. «Os digo que de cualquiera palabra ociosa, que hablaren los hombres han de dar cuenta en el día del juicio» (Mt 12,36). Cristo anuncia la «gehena del fuego» (el infierno) [2]. El que mortifique a su hermano «será reo de la gehena de fuego» (Mt 5,22). «Mejor te es entrar en la vida con un miembro de menos, que ser arrojado íntegro en el infierno» (Mt 18,9). Por eso el Evangelio exhorta al temor de Dios: «No temáis a los que matan el cuerpo, y no pueden matar al alma; antes temed al que puede arrojar alma y cuerpo al infierno» (Mt 10,28). A las ciudades incrédulas Jesús las amenaza: «¡Ay de ti, Corazaín!, ¡ay de ti, Betsaida!... os digo que Tiro y Sidón serán menos rigurosamente tratadas en el día del juicio que vosotras» (Mt 11,21s). En las parábolas del reino de los cielos tornan a aparecer la exhortación y la advertencia acerca del juicio, esta vez dirigidas al individuo. En la consumación de los tiempos, los ángeles del juicio separarán a buenos y malos. Los malos serán «arrojados al horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 13,47-50) [3]. En las

2. La Gehenna o el valle de Gehinnom, junto a Jerusalén, estaba maldito por ser un lugar en el que se habían ofrecido sacrificios humanos (2Re 16,3; 21,6). Los profetas amenazan al lugar con el juicio (Jer 7,32; 19,6; Is 31,9; 66,24). La apocalíptica judía posterior cuenta con que después del juicio final se abrirá allí el infierno de fuego (Henet 90,26s). Más tarde se transfirió el nombre al mismo infierno escatológico (4Esd 7,36 y en el Nuevo Testamento).

3. La imagen es formalista. Se emplea ya en Is 66,24: «Su gusano no morirá, su fuego no se apagará.» Aparece a menudo en el Nuevo Testamento (Mt 8,12; 13,42.50; 24,51; 25,30; Lc 23,28). Algo parecido describe 1QS 4,11-14: los ángeles de perdición arrojan a los malos «a la

parábolas apocalípticas aparece repetidamente la misma fórmula (Mt 24,51; 25,30). La venida del Hijo del hombre para el juicio traerá consigo la separación de malos y buenos: «Irán éstos al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna» (Mt 25,46).

Para la descripción del mundo de ultratumba la predicación de Jesús se sirve de palabras e ideas condicionadas por su momento histórico. Si bien las emplea, no pretende enseñar el cuándo ni el cómo del juicio, lo cual constituye por lo demás el propósito de la apocalíptica judía, que por ello se entretiene en pintar amplios cuadros del juicio. Jesús utiliza los enunciados en forma de parábolas. Su predicación no es apocalíptica, sino más bien escatológica. Lo esencial para él es poner al hombre ante el juicio, más aún, colocarle en el juicio mismo. De aquí extrae los motivos más fuertes para la ética. Además hay que contar también con la posibilidad de que se hayan puesto en labios de Jesús la tradición y el lenguaje usuales en su tiempo.

Con la doctrina del castigo y el premio, entendidos como retribución por las obras, Jesús comparte la fe del Antiguo Testamento y la de sus contemporáneos judíos. En uno y otro caso se trata de una tesis que deriva de la imagen de Dios, y que desde luego se diferencia también según esa imagen. La convicción de que gracias a la acción de la divinidad un buen acto tendrá éxito y fortuna, mientras el pecado y la insolencia no

---

vergüenza aniquiladora, al fuego de los lugares tenebrosos. Todos los tiempos serán para ellos un lamento doloroso y una amarga calamidad en tenebrosa desgracia». Cuando los sinópticos dicen, en general, *el* llanto y *el* rechinar de dientes, el artículo hace referencia al conocido llanto de la metáfora bíblica. Llanto puede significar la conciencia que tiene la criatura de su propia inconsistencia; en él se reconoce el derecho de Dios y se le da la razón. Contiene la confesión del demasiado-tarde y del en-vano. El «rechinar de dientes» bien puede representar el arrepentimiento desesperado que sacude el cuerpo.

podrán obtener ni paz ni felicidad, es un elemento propio de toda religión y pertenece por tanto desde el principio a las convicciones de la fe israelita. El judaísmo esperaba que el premio sería también un premio terreno; más aún, esperaba que sería fundamentalmente un premio terreno. Es aquí y en esta vida donde el justo recibe un premio y el malo un castigo. La obra histórica deuteronomística enjuicia inexorablemente toda la historia de Israel según este principio. La historia se convierte en un gran documento de la justicia de Dios; por cierto que un documento inquietante. En el Deuteronomio se añade a muchos mandamientos la promesa: «Para que se prolonguen tus días y vivas feliz en la tierra.» La idea de recompensa domina la predicación profética, también como promesa de premios; pero, desde luego, más como amenaza de juicio contra una seguridad temeraria. En la literatura sapiencial se le dice una y otra vez al discípulo que a los buenos les espera un premio y a los malos un castigo. La convicción de que Dios recompensa con premios y castigos es expresión de la fe viva en el perenne señorío de Dios sobre el hombre.

En los escritos tardíos del Antiguo Testamento y en los apócrifos el premio aparece espiritualizado, como en el caso de la doctrina de la inmortalidad contenida en los libros sapienciales. El premio consiste en la comunión eterna con Dios (Sal 23,25s; Hen 58,1-6). La Regla de la Comunidad de Qumrán (1QS 4,7) dice: «Los hijos de la verdad tendrán sobreabundancia de paz mientras subsistan los días, y gozarán de la fecundidad de la semilla con toda clase de bendiciones eternas y de eterna alegría en una vida sin fin, y vestirán una corona de gloria con una túnica preciosa en la luz eterna.»

Pero la convicción referente al premio acaba a menudo por degenerar en una contabilidad en torno al premio. De manera que estaría en manos del hombre la configuración de

su futuro. Dios llega a ser más el servidor que el señor del hombre. Las voces que se elevaban contra esa mentalidad eran más bien aisladas. Antígono de Sokho (ca. 200 a.C.) llega a aconsejar: «No os igualéis a los esclavos que sirven con el pensamiento puesto en el premio que les dará su señor, y será vuestro el cielo.» Esta protesta es precisamente un documento de que la concepción y expectación general era distinta. Ante la realidad de la vida la fe podía dudar y aun desesperar de la justicia de Dios. Por eso Job se opone a esa religiosidad. No es verdad que necesariamente se correspondan felicidad y temor de Dios, desgracia y pecado. Dios gobierna libremente (Job 38,1-42,6). La contabilidad se extendía más allá de esta vida. En la época neotestamentaria 4Esd 5,38 dice: «La obra sigue, el premio aparece. Las acciones buenas despiertan, las malas no vuelven a dormir.» La consecuencia era una angustia oprimente por la culpa no perdonada.

Aunque Jesús sigue los conceptos veterotestamentarios de premio y castigo de Dios, las diferencias entre el Antiguo Testamento y su doctrina son sin embargo grandes y profundas. Del concepto de Dios que tenía Jesús, se sigue lo que puede significar el premio. El Dios verdaderamente personal y vivo es creador, conservador y sostenedor del hombre. Es Dios el que crea y da, el hombre sólo recibe. Dios llama al hombre y es su Señor, y el hombre le debe obediencia. Por eso el hombre es el responsable, por eso está sujeto al juicio divino, como al premio y al castigo. Ello es expresión de que la vida terrena y temporal del hombre está indisolublemente referida a Dios. En las palabras de Jesús Dios es Señor del hombre en un sentido todavía más estricto que en la teología judía, porque Dios es libre y no está atado, ni puede atarse, por ninguna pretensión humana. No hay mérito que le obligue. El discípulo de Jesús sabe que sus acciones quedan siempre muy

por debajo de las exigencias absolutas de Dios. Sólo Dios es bueno (Mc 10,18). Ante este Dios el hombre no puede exhibir pretensión alguna; se asemeja al esclavo que ni tiene ni puede hacer otra cosa que lo que debe. «Después que hubiereis hecho todas las cosas que se os han mandado, habéis de decir: Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que teníamos obligación de hacer» (Lc 17,7-10). De por sí el hombre no puede decir delante de Dios más que lo que dice el publicano: «Dios mío, ten misericordia de mí, que soy un pecador» (Lc 18,13).

Pero Dios es también el padre que siempre quiere acoger al hombre como a un hijo, incluso al pecador. Por eso la actuación moral nunca pretende amontonar méritos, sino que es una entrega confiada y amorosa, que no echa cuentas, ni litiga, ni exige. La conciencia filial empuja de un modo tan simple y evidente a la actuación moral, que la idea de premio ni se le ocurre ni se le puede ocurrir. Contar con un galardón es algo que queda excluido. Y si se habla de premio, se trata siempre de un galardón regalado, de un premio de gracia. Éste es el contenido de la parábola de los jornaleros contratados para la viña. Primero describe exactamente el convenio relativo al salario; pero después se invierten el orden y la justicia humanos. Los últimos reciben tanto como los primeros. Rendimiento y recompensa guardan una proporción incomprensible para cuantos consideran las relaciones de Dios con el hombre como las relaciones que mantiene con sus operarios un empresario meticuloso en sus cuentas. La tesis de fondo es el mensaje del amor generoso de Dios. No es una justicia que paga el salario merecido, sino el amor de Dios que se derrama sobre la buena voluntad del hombre (Mt 20,1-15). Por eso no se puede esperar la recompensa, porque nunca se podrá adquirir por medio de un buen comportamiento. El reconocimiento por parte de Dios sorprende al hombre.

«Entonces los justos le responderán: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento...?» (Mt 25,34-40). Igualmente sorprendente resulta la reprobación (Mt 25,41-45). Jesús habla de recompensa, pero excluye todo pensamiento relativo al mérito. Precisamente se le promete el premio al que obedece con independencia del premio. Esta verdad paradójica está expresada en un dicho como el de Lc 17,33: «Todo aquel que quisiere salvar su vida, la perderá, y quien la perdiere, la conservará.»

¿Qué es el premio en definitiva? Algo que se reserva exclusivamente para la otra vida. En la de aquí y en este mundo la herencia del discípulo es la necesidad y la apretura. «Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (Jn 15,20). Dios mismo es el premio en su reino: «El reino de los cielos es vuestro» (Mt 5,3.10). «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del reino» (Mt 25,34). Al responder Dios a la confianza del hombre, se convierte para él en el don sobreabundante. De ahí que hacer el bien a causa del premio que se espera significa hacerlo a causa de Dios. Dios es la recompensa. Una recompensa que es siempre perdón y amor al mismo tiempo.

La espera de premios y castigos constituye también una certeza para los demás escritos neotestamentarios. «Lo que uno siembra, eso recogerá: o corrupción o vida eterna» (Gál 6,7s). «Siendo, como es, forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba el pago debido a las buenas o malas acciones que habrá hecho» (2Cor 5,10). «Que no son justos delante de Dios los que oyen la Ley, sino los que la cumplen» (Rom 2,13). Pablo concluye sus exhortaciones con amenazas y promesas: «¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? ¡No os engañéis!» (1Cor 6,9s). Al impenitente se le advierte: «Con tu dureza y corazón impenitente vas atesorándote ira y más ira para el día

de la venganza y de la manifestación del justo juicio de Dios» (Rom 2,5). El castigo se designa sencillamente como la muerte (Rom 1,32; Jn 5,24; 8,51). Pablo habla asimismo del premio, que es el reino de Dios (1Cor 15,50). Se describe también como «gloria, honor e inmortalidad: vida eterna» (Rom 2,7.10). Dios es siempre el juez. La fe cristiana en la gracia de Dios no es en modo alguno la creencia de que no exista una cólera divina o de que no nos espere juicio alguno, sino la esperanza de ser salvados de la ira de Dios. «Estando justificados por su sangre, nos salvaremos por él de la ira» (Rom 5,9).

El sentido de la doctrina paulina se evidencia cuando el Apóstol al interpretar la historia de Abraham dice que recibió la justificación a causa de la fe y sin las obras, «no como deuda, sino como gracia» (Rom 4,4). Pablo habla del premio de la misma manera que el judaísmo y que Jesús. También para él continúa en vigor la doctrina veterotestamentaria y judía, de la que toma el esquema castigo-premio. Pero le añade el concepto nuevo de gracia. Con las realidades de la fe, que se dan precisamente para Pablo en los conceptos de fe y de gracia, se hace saltar de hecho el esquema judío. Esto queda ejemplarmente claro en su afirmación: «El estipendio del pecado es la muerte; empero la vida eterna es una gracia de Dios» (Rom 6,23). Ciertamente que la recompensa merecida por el hombre es la muerte; en cambio la vida no se merece nunca, sino que siempre es un don gratuito. Pablo califica su obra y su vida como «la gracia de Dios conmigo» (1Cor 15,10). Por esta colaboración espera el premio, que por supuesto es un regalo. Se sigue usando la palabra premio, pero su contenido es desde luego distinto. Por eso, Pablo dice que el hombre no tiene nunca la posibilidad de gloriarse delante de Dios. Sólo puede gloriarse de lo que Dios ha hecho por medio de Cristo (Rom 3,27; 2Cor 12,9. Siguiendo esta misma

idea se dice en Ef 2,8s: «Por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no viene de vosotros; es un don de Dios. No en virtud de las obras, para nadie pueda gloriarse.»

Pablo afirma con la misma claridad que Dios juzgará según las obras (Rom 2,13; 2Cor 5,10), como que la justificación tiene lugar por la fe sin las obras (Rom 1,17; 3,24.28). ¿Es que se quiebra la doctrina de Pablo en dos partes? ¿Hay una religión de las obras y de la ley y otra religión de la gracia? ¿Ha enseñado Pablo cosas tan incompatibles sin que él mismo fuera consciente de ello? Lo que justifica ciertamente es la gracia de Dios, gracia aprehendida por la fe. Sólo la fe hace a los bienaventurados; pero si esta fe es auténtica, no está nunca sola sino que de hecho es activa (Gál 5,6). De ahí que Pablo pueda decir que el Evangelio no suprime los mandamientos de Dios, sino que simplemente los lleva a su cumplimiento en la medida en que las exigencias de la ley son la fe y el amor (Rom 3,31; 8,4). El Evangelio no desvirtúa el concepto de Dios suprimiendo el juicio. Con el juicio se mantienen las exigencias de las obras. Aunque también se mantiene desde luego que la justicia, por la cual y sólo por la cual puede el hombre subsistir delante de Dios, nunca es merecida, sino siempre regalada. La obra del hombre siempre quedará inmersa en la obra mucho mayor de Dios: «Así que no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que usa de misericordia» (Rom 9,16). Como quiera que nosotros no podemos solucionar por completo estos contrastes, siguen siendo un misterio de Dios y de su omnipotencia las relaciones que existen entre el don de la justicia y la severidad del juicio que exige el cumplimiento de la ley. La soberanía de Dios bien puede encontrar entre derecho y gracia posibilidades que nosotros desconocemos. En útimo término, todo pensamiento humano debe detenerse ante la realidad de Dios.

Por su parte, la ética moderna declara que el motivo del premio pertenece a un nivel moral inferior. El bien tiene su sentido, dignidad y premio en sí mismo. Con la referencia al premio se rebaja la libertad y la magnanimidad. De este modo la moralidad se convertiría en una eudaimonía. «La eudaimonía es la eutanasia de toda moralidad auténtica» (Emmanuel Kant). Puede que sea difícil rechazar de plano tales preguntas y objeciones. Pero, junto con la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento, Jesús habla claramente y con palabras significativas del premio y del castigo. Aquí resulta decisivo lo que se entiende por sagrada Escritura y por revelación. Si esta Escritura es un texto religioso, le toca a la filosofía enjuiciarla. tal vez lleguemos a la conclusión de que la ética que habla en ella es todavía imperfecta. Que tampoco Jesús ha podido liberarse por completo de una tradición más antigua y que sigue condicionado por su pueblo y su tiempo. Pero si quien habla en la Escritura es la palabra de Dios, si quien habla es Cristo como el Hijo de Dios, entonces, la filosofía, la religiosidad humana y la ética han de juzgarse a partir de ella. Entonces la palabra de Dios proclama lo que es la verdadera religión: Ni mortificación y desaparición en la nada; tampoco entusiasmo o unión mística con la divinidad, como afirman no pocas religiones. La revelación dice además que la palabra y los mandamientos de Dios exigen la voluntad y la actuación moral como el fruto más noble de la fe. La meta religiosa de la vida humana es un hecho moral. Pero esta meta, que en la *Escritura se designa como el reino de Dios o como la vida* eterna, es tan inaudita e incomparablemente grande, que ningún hombre se la puede forjar por sí mismo sino que sólo puede serle dada como premio, premio que está infinitamente por encima de cualquier otro. La idea de recompensa tiene su lugar dentro del mensaje del reino de Dios que se acerca

y que ya irrumpe; el reino que el hombre solamente puede recibir. «Ha sido del agrado de vuestro Padre daros el reino» (Lc 12,32). Y finalmente la revelación puede decir: en esa ética humana supuestamente tan elevada yace la posibilidad de un orgullo sin límites. ¿No pertenecen en exclusiva a Dios el querer hacer el bien sólo por la dignidad del bien mismo? Es decir, obrar el bien en la pura libertad del propio ser y existir en el bien como soberanamente creador. Ello equivaldría a «ser como Dios». La idea del premio es siempre una llamada a la humildad. En su posibilidad de conocer y querer el bien, el hombre es criatura. El fruto de su acción, el sentido de su opción por el bien, es algo que no procede de él mismo, sino que le es dado por Dios en calidad de premio.

II

ACTITUDES FUNDAMENTALES

V

CONVERSIÓN Y PENITENCIA

J. BEHM - E. WÜRTHWEIN, art. μετανοέω, en ThWb 4 (1942) 972-1004. G. BERTRAM, art. στρέφω, ibid. 7 (1964) 714-729. A.D. NOCK, art. *Bekehrung,* en RAC 2 (1954) 105-118. E.K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum,* Stuttgart 1936. A. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia,* Dis. Washington 1932. J. DUPONT, *Repentir et Conversion d'après les Actes des Apôtres,* en «Sciences ecclésiastiques», Montreal 1960, 137-173. M. HOFFER, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im Neuen Testament,* dis. mecanografiada, Tubinga 1947. W.L. HOLLADAY, *The Root Subh in the Old Testament,* Leiden 1958. A. HULSBOSCH, *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel,* Salzburgo 1967. H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit,* Francfort/Main 1938.

La primera palabra que, según los evangelios, pronuncia Jesús públicamente es: «Convertíos» (μετανοεῖτε; Mt 4,17 = Mc 1,15). Si en tiempo fue ésta la primera palabra de la predicación de Jesús, también es de hecho lo primero que debe exigir. Tiene que recordar a sus oyentes que son una «generación perversa y adúltera» (Mt 12,39). Por eso, lo primero de todo es: ¡Convertíos!

¿Qué significa la palabra μετάνοια? ¿Cómo hay que traducirla (como arrepentimiento, penitencia, conversión)? En el griego profano el término significa preferentemente un cam-

bio de sentimientos, arrepentimiento. Pero lo que significa en el Nuevo Testamento habrá que deducirlo ante todo de los precedentes veterotestamentarios.

Para nuestros conceptos de conversión y penitencia el Nuevo Testamento emplea los grupos de palabras μετάνοια y μετανοεῖν por una parte (especialmente en los sinópticos y en el Apocalipsis) y, por otra, ἐπιστρέφω y ἐπιστροφή (sobre todo en los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo y la primera carta de Pedro). En Act 3,19 y 26,20 se yuxtaponen μετανοεῖν y ἐπιστρέφειν. Los términos neotestamentarios se remiten a la palabra *shub* (= volverse), palabra importante en el Antiguo Testamento, junto a la cual se forma más tarde *teshubah* (= conversión). Los LXX reproducen los términos correspondientes con ἐπιστρέφειν (ἐπιστροφή), y la traducción griega más reciente también con μετανοεῖν (μετάνοια).

Este uso de μετανοεῖν es inequívoco en el judaísmo helenista; así Eclo 48,15: «Mas ni con todas esas cosas hizo penitencia (οὐ μετενόησεν) el pueblo, ni se apartaron de sus pecados, hasta que fueron arrojados de su país y dispersados por toda la tierra.» Asimismo Eclo 44,16: «Henoc fue ejemplo para la conversión (ὑπόδειγμα μετανοίας) de las generaciones.» La literatura sapiencial, el Testamento de los Doce Patriarcas, Filón y Josefo, ofrecen numerosos ejemplos. Durante todo el tiempo de su actuación los profetas de Israel llaman a penitencia con la palabra *shub*. Los profetas más antiguos, como Oseas y Amós, se lamentan de que el amor solícito de Dios ha sido desairado (Os 1-3; Jer 2,2; 3,1). El pueblo y los príncipes se resisten a convertirse de la incredulidad y la infidelidad a Dios. El castigo será una catástrofe nacional (Os 5 y 6; Am 4). En conversión y penitencia Israel debe apartarse de los ídolos, como de la injusticia, la inmoralidad y el desprecio de los mandamientos de Dios (Jer 7). Si Israel se con-

vierte al Señor, Dios le ayudará y le curará, lo construirá y lo plantará (Os 6,1; 14,1; Jer 24,5-7). «Abandone el impío su camino y el hombre inicuo sus designios, y conviértase al Señor, el cual se apiadará de él, y a nuestro Dios que es generosísimo en perdonar» (Is 55,7). La conversión consiste en volverse de los dioses extranjeros al único Dios verdadero. Los Baales pertenecen al mundo y lo declaran santo. Seguirlos significa gozar de la vida en codicias y placeres. Por consiguiente volverse al Dios de Israel, que es el Dios moral, es una aversión del pecado para convertirse al derecho y la moralidad (Dt 31,18; Jos 22,16-29; Jue 2,19; 1Re 9,6; Jer 7,9).

Sin embargo la conversión no puede ser simple producto del querer y obra del hombre, sino que sólo la salvación divina puede liberarle de su injusticia y volverle a Dios «Conviérteme a ti, y yo me convertiré, pues que tú, ¡oh Señor!, eres mi Dios» (Jer 31,18). La profecía posterior interpreta toda la historia de Yahveh con su pueblo como una llamada divina a la penitencia y la conversión. Dios sale siempre al encuentro del hombre que vuelve. «Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros» (Zac 1,3; Mal 3,7). Pero también se piensa siempre en la conversión a Dios cuando después del exilio, en la época de la supervaloración legalista, se pide la conversión como «vuelta a la ley» (Neh 9,29). La *Oración de las Dieciocho Súplicas* (5) clama: «Señor, vuélvenos a ti. Queremos convertirnos. Renueva nuestros días como antaño. ¡Alabado seas tú, Señor, tú que amas la conversión!» Según los escritos rabínicos, la conversión es condición para la venida del Mesías. Y será el mismo Mesías quien convierta los hombres a Dios [1].

La comunidad de Qumrán es una comunidad nacida de la conversión. Es la federación de aquellos «que se convierten

1. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 1, 162-172.

a la verdad y evitan toda impiedad» (1QS 6,15). Los piadosos quieren establecer la alianza de Dios... y volver a su alianza (1QS 5,22). En Qumrán se practican muchos usos de lavatorios y purificaciones. Pero «no pueden quedar limpios los que no se han convertido de su maldad. Hay algo impuro en todos los que traspasan su palabra» (1QS 5,13s). La conversión es una vuelta «a la ley de Moisés con todo el corazón y con toda el alma, conforme a todo lo que él ha mandado, y conforme a todo lo que de la ley ha sido revelado a los sacerdotes» (1QS 5,8s). La exigencia neotestamentaria de conversión no se ha de entender como influjo qumraniano, sino que tanto el Nuevo Testamento como Qumrán proceden de una misma situación histórica. En uno y otro caso se exige la conversión total como requisito para la salvación. La conversión que se pide en Qumrán consiste en obligarse a la ley de Moisés, que se enseñaba con renovados bríos en la comunidad, como también al orden de vida comunitaria. En los Evangelios la palabra de Jesús exige la conversión a la ley originaria de Dios contra las adiciones mosaicas (Mc 10,5-9) y sin la tradición posterior; incluso contra ella (Mc 7,8-13). Consecuentemente, la conversión quamraniana reclama la entrada en la comunidad segregada, mientras que los pecadores siguen abandonados a su destino. Jesús exige la conversión incesante y renovada de aquellos que se saben siempre pecadores (Lc 7,50; 15,7.10). Aquí no sirve de nada la entrada en una comunidad jurídicamente diferenciada, sino la fe total, que reconoce que la salvación sólo es posible como don de Dios (Lc 18,14) [2].

Esta larga historia de la palabra y del concepto penetra en el contenido de las palabras neotestamentarias. De manera

---

2. H. BRAUN, *Umkehr in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht* = «Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt», Tubinga 1967, 70-85.

que μετάνοια no sólo significa un cambio de intención limitado al intelecto; ni sólo un arrepentimiento vuelto al pasado y de tipo sentimental; tampoco sólo una penitencia que trata de reparar la injusticia cometida. μετάνοια significa en el Nuevo Testamento conversión en el sentido de vuelta radical de todo el hombre a Dios. Algo similar cabe decir, lógicamente, de ἐπιστρέφειν. Si ἐπιστρέφειν acentúa más el acto tal como aparece, μετανοεῖν se fija más en el pensamiento y en la voluntad que quedan debajo.

Para esclarecer y resaltar más lo dicho se podría tener en cuenta lo siguiente. Por la misma época en que se escribe el Nuevo Testamento, dice Epicteto (Diss. 2,22,35) «que el sabio no conoce ninguna μετάνοια (= arrepentimiento)». Séneca (Cartas 115,18) declara: «La filosofía te dará el bien mayor que existe: Jamás experimentarás arrepentimiento.» *Metánoia* significa textualmente «cambio del *nous*, de la mente». Sólo ha de cambiar de pensamiento aquel cuya actitud mental ha sido en el pasado falsa, necia o perversa, y que ahora recapacita y se convence de que ha de cambiar. Pero el sabio no es nunca ni un necio ni un malvado. Por eso no necesita jamás de la *metánoia*. Si, consecuentemente, la filosofía estoica no conoce ninguna *metánoia*, la filosofía y la religión sí que saben de una conversión (ἐπιστροφή). Platón (Rep. 514A-521C) describe en su mito de la caverna el necesario «convertirse» del hombre de las sombras a la luz, del mundo del devenir al del ser. La filosofía religiosa posterior exhorta a encaminar el alma hacia el bien y hacia lo divino (es el caso de Epicteto, Marco Aurelio, Porfirio, Plotino). Los cultos mistéricos obligan a una nueva vida moral y piadosa [3].

---

3. P. AUBIN, *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et christianisme des trois premiers siècles*, París 1963.

En la exposición evangélica la historia de Juan Bautista como precursor precede a la aparición de Jesús. Las narraciones sobre Jesús y sobre el Bautista se compenetran. Si bien ambos llaman a la μετάνοια, el proceso histórico debió ser que tanto el Bautista como Jesús tomaron de su mundo circundante y de su tiempo la llamada a la conversión. Juan proclamaba «un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4; cf. Mt 3,11). Mateo pone en sus labios el mismo mensaje que en los de Jesús: «Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 3,2 = 4,17). Al igual que en los profetas, la llamada de Juan a la penitencia ocurre junto con la advertencia amenazadora del juicio cercano. Pero este juicio no es, como en los profetas, uno de los juicios punitivos de Dios, sino el juicio definitivo que tiene lugar antes de la llegada del reino de Dios (Mt 3,7). Juan reclama la conversión de aquellos que en Israel eran tenidos por pecadores, representados por los recaudadores de impuestos y los soldados. La conversión exigida es una aversión de la avaricia y de la violencia y una vuelta hacia Dios, y de este modo es una conversión al reino de Dios que se acerca (Lc 3,10-14). Pero también de los fieles a la ley, fariseos y saduceos, se pide una conversión (Mt 3,7-10). Por consiguiente, también ellos llevan un camino equivocado, y su vida discurre en una dirección falsa. También ellos están alejados de Dios en pecado y perdición. El hombre en general, tal como le encuentra y le alcanza la palabra de Dios, se halla en un camino falso y apartado de Dios.

El sentido y la meta de la conversión aparecen cargados de contenido en el mensaje de Jesús: «Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15). Si el empleo de la palabra «evangelio» nos permite conocer que se trata de una formación tardía, con todo tiene valor la afirmación de que la fe es realización de la

conversión; pero la fe entendida como confianza del hijo en el Padre y como esperanza de la salvación de Dios en Jesucristo. La conversión acontece solamente en el retorno al amor divino. En este sentido la llamada a la penitencia es ella misma evangelio, y la llamada a la conversión es una llamada a la alegría. También en el cielo hay alegría por el pecador que se convierte; más aún que por la justicia del justo (Lc 15,7.10).

También de la obra penitencial concreta se puede decir que es alegría. Practicadas en la forma tradicional, tales obras no tendrían ya ningún sentido frente al cercano reino de Dios. «¿Cómo es posible que los compañeros del esposo en las bodas ayunen, mientras el esposo está con ellos?» (Mc 2,19). El ayuno, considerado hasta entonces como un signo de duelo y de renuncia, es ahora para los discípulos una expresión de alegría. «Cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu cara» (Mt 6,17). Sólo donde hay alegría se ha escuchado y comprendido la llamada neotestamentaria a la conversión.

Al igual que la predicación profética a la conversión, el Nuevo Testamento dice que la vuelta del hombre a Dios tiene que ir precedida por el retorno de Dios al hombre. Pero ahora ese volverse de Dios al hombre ha acontecido ya en Cristo; más aún, Cristo mismo es esa vuelta en cuanto es el reino de Dios que comienza entre los hombres y en cuanto es el acontecimiento del perdón divino. Porque el reino de Dios está cerca, el hombre puede allegarse a Dios. «Convertíos, *porque* el reino de Dios está cerca.» Asimismo la conexión entre la exigencia de la conversión y la exigencia del hacerse como niños significa que la conversión no es obra humana, sino que es gracia. «Si no os hacéis otra vez semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). De la misma manera que el niño se siente siempre inferior en compañía de los adultos, así el ser niños significa ser pequeño y saber que el

discípulo no puede hacer nada por sí mismo, sino solamente dejarse regalar. Sólo puede entrar en el reino quien está en actitud de recibir. Ése es también el motivo de que se hable siempre de la «herencia» de la vida (Mc 10,17) y del reino (Mt 25,34). La herencia es siempre un don. La *metánoia* en el sentido que le da Jesús significa atreverse a vivir del don de Dios.

Pero si bien lo decisivo es la acción divina, no por eso deja de ser necesario el hacer del hombre. Con la vuelta de Dios al hombre en el reino se exige también la conversión total del hombre a Dios. Mas ahora las exhortaciones y exigencias ya no son un precepto legal, sino la apertura de su posibilidad de cumplimiento. Por eso vige también en el Evangelio la predicación del Bautista: «Haced, pues, frutos dignos de penitencia» (Mt 3,8). Como tales frutos se pueden designar, según el Evangelio, bien la nueva moral del sermón del monte, bien el seguimiento en el discipulado. La conversión no tolera reserva ninguna: «Si alguno de los que me siguen no aborrece a su padre y a su madre, y a la mujer, y a los hijos, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26). La conversión tampoco soporta retractación alguna. Si ha tenido lugar una vez, ya no hay marcha atrás; sólo queda un camino por delante. Quien acaricia sólo la idea de dar media vuelta, como el que arando vuelve la vista atrás, no es digno del reino (Lc 9,61s). Nada escapa a la seriedad de la exigencia. Ante la noticia de que los peregrinos galileos habían sido muertos durante el sacrificio y de que la torre de Siloé al desplomarse había aplastado a dieciocho hombres, Jesús comenta: «Si no hiciereis penitencia, todos pereceréis igualmente» (Lc 13,1-5). Todos están sometidos a la muerte y son reos de muerte. Incluso una justicia de los justos sería ilusión y engaño. Sólo la conversión total responde a la verdad de la situación humana.

Lo que se pide es el desprendimiento de sí mismo y la completa entrega a Dios, que es clemente con el pecador. Por eso Jesús dice hablando en general de su misión: «No son los justos, sino los pecadores a los que he venido yo a llamar a penitencia» (Lc 5,32).

Las llamadas de Jesús a la penitencia aluden al futuro juicio sobre la impenitencia. «Entonces comenzó a reconvenir a las ciudades donde se habían hecho muchísimos de sus milagros, porque no habían hecho penitencia: ¡Ay de ti, Corazaín!, ¡ay de ti, Betsaida!, que si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros que se han obrado en vosotras, tiempo ha que habrían hecho penitencia, cubiertas de ceniza y de cilicio» (Mt 11,20s). En los milagros de Jesús se revela la misericordia de Dios, que está buscando al hombre. El hombre tiene que dejarse encontrar y salvar. Tiene que oír la llamada de Dios, contestarle y seguirle. La predicación de Jesús a la conversión es más fuerte e incomparablemente más decisiva que toda la predicación anterior a él. Si los ninivitas se convirtieron a la predicación de Jonás, más debería hacerlo ahora la generación presente, pues aquí hay alguien superior a Jonás (Mt 12,41). El rechazo de la conversión y penitencia se ha hecho inexcusable.

Tal vez el contenido de la llamada bíblica a la conversión pueda precisarse más a la luz de la predicación apostólica, que transmite y desarrolla aquella exhortación. Ya cuando Jesús envió a los Doce, ellos «salieron a predicar que hiciesen penitencia» (Mc 6,12). El resucitado les manda «que prediquen en su nombre la penitencia y el perdón de los pecados» (Lc 24,47).

Pedro dice en la predicación de pentecostés: «Arrepentíos y sea bautizado cada uno... para remisión de vuestros pecados» (Act 2,38). En la Iglesia la conversión se hace visible

y real por la recepción del bautismo. Pero el sacramento presupone la opción personal. Por eso repite también Pedro en el templo: «Arrepentíos, pues, y convertíos a fin de que se borren vuestros pecados» (Act 3,19). Se acentúa el objetivo moral de la conversión. Mas si ésta es una exigencia, también es una gracia. Dios «da a Israel el arrepentimiento y la remisión de los pecados» (Act 5,31). La predicación se dirige también a los pueblos: «También a los gentiles les ha concedido Dios el arrepentimiento que conduce a la vida» (Act 11,18). En el areópago Pablo predica que Dios manda a todos convertirse antes de que llegue el juicio: «Dios, cerrando los ojos sobre los tiempos de ignorancia, intima a los hombres que todos en todas partes se arrepientan» (Act 17,30). Cuando Cristo glorificado se aparece a Pablo ante las puertas de Damasco, le señala como objetivo de la predicación misional a la cual le envía: «Que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios» (Act 26,18). El mismo Pablo dice en Mileto, hablando de su trabajo misionero: «He exhortado a los judíos y gentiles a convertirse a Dios y a creer en nuestro señor Jesucristo» (Act 20,21). También aquí la conversión termina con el complemento positivo de la fe (como en Mc 1,15). Delante de Agripa Pablo declara que predicaba a judíos y gentiles para «que hiciesen penitencia y se convirtiesen a Dios, haciendo dignas obras de penitencia» (Act 26,20). Una vez más se acentúa la exigencia moral de la conversión. En los Hechos de los Apóstoles la Iglesia está constituida simplemente por aquellos que «se han convertido al Señor» (Act 9,35; 11,21; 15,19).

También las cartas de Pablo emplean el concepto y el término de μετάνοια. Así, en la exhortación a Israel: «¿Oh desprecias, tal vez, las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad? ¿No reparas que la bondad de Dios te está llaman-

do a penitencia? (Rom 2,4). Dios concede y opera la conversión, la cual sin embargo incita al hombre a tomar su propia decisión.

También a la Iglesia de los gentiles se le dice: «Os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos, para servir al Dios viviente y verdadero» (1Tes 1,9). Pablo ha tenido que contristar repetidamente a los corintios con su reprensión. Pero la tristeza «les ha conducido a la penitencia» (2Cor 7,9s). Pablo teme que cuando llegue a Corinto tendrá que padecer a causa de muchos que anteriormente han pecado y que no se han convertido de la impureza, la fornicación y la crápula cometidas (2Cor 12,21). Recuerda probablemente pecados de la época pagana. Mas la tarea de la conversión es algo que se le impone al cristiano constantemente. El cometido del obispo es: «que enseñe con dulzura a los adversarios, por si quizá Dios los trae a penitencia para que conozcan la verdad» (2Tim 2,25). Si bien el uso de la palabra μετάνοια es relativamente raro en Pablo, el contenido conceptual sí que se encuentra en sus cartas con otros términos y formas. La conversión se exige como aversión del mundo: «No queráis conformaros con este siglo, antes bien transformaos con la renovación de vuestro espíritu» (Rom 12,2). Pablo habla de la muerte del hombre viejo y de la resurrección del hombre nuevo en el bautismo y de su ulterior realización personal en el mismo rito (Rom 6,1-11; Col 2,11s). El cambio está señalado también por expresiones como la «nueva criatura» (2Cor 5,17; Gál 6,15); la «nueva vida» (2Cor 5,15); «el hombre nuevo» (Ef 2,15; 4,14). La obra de Dios precede al quehacer humano, pero después se requiere también la vida en el espíritu. Finalmente, la exigencia de conversión está contenida en el término «fe», de importancia esencial para Pablo, en la cual se realiza el paso de la muerte a la vida. La conversión sigue siendo la tarea

permanente también del cristiano. El hombre interior, que no es otro que el hombre nuevo, «debe renovarse de día en día» (2Cor 4,16).

El Evangelio de Juan no emplea la palabra conversión; pero es un evangelio que se caracteriza por las parejas de contrastes: luz y tinieblas, verdad y mentira, amor y odio, muerte y vida, Dios y mundo. La fe es el paso del uno al otro (Jn 5,24). El IV Evangelio enseña y exige un re-nacimiento (Jn 3,3-7). Proclama asimismo la exigencia de conversión; exigencia que, al propio tiempo, es también un don de Dios. «Nadie puede venir a mí, si el Padre no se lo concediere» (Jn 6,65).

En los escritos más tardíos del Nuevo Testamento la exhortación a la conversión y penitencia no es ya un grito de la predicación misional a judíos y gentiles, sino un apremiante deseo intracristiano. Para la carta a los Hebreos resulta problemática la posibilidad de penitencia de que dispone el cristiano que ha vuelto a caer después de su primera conversión en el bautismo. «Es imposible que aquellos que han sido una vez iluminados, han gustado el don celestial, han sido hecho partícipes del Espíritu Santo, se han alimentado por la palabra de Dios y las maravillas del siglo venidero, y han caído en la apostasía, sean renovados por la penitencia» (Heb 6,4-6). La pérdida de la fe no sólo constituye un enajenamiento de la Iglesia y una separación de su comunidad, sino también la pérdida de la vocación y santificación irrepetibles y de la comunión con Dios. A la carta le parece que la penitencia es imposible en primer lugar por parte del hombre, ya que semejante impiedad, a cuanto humanamente se puede apreciar, no deja ya lugar a la esperanza. Su imposibilidad subjetiva constituye a su vez un orden salvífico objetivo, ya que en la culpa del hombre se realiza simultáneamente un juicio divino. Puede servir de advertencia la historia de Esaú, que después

de haber vendido su primogenitura «no pudo hacer que mudase la resolución, por más que con lágrimas lo solicitase» (Heb 12,17). No está del todo claro lo que quiere decir el texto, si es que Esaú buscaba un cambio de actitud en Isaac, o incluso en Dios, o más bien una conversión contrita de sí mismo. Probablemente el sentido del pasaje es este último. Cuando se ha desperdiciado culpablemente el don de Dios, la conversión deja de estar a disposición del hombre, y en el mejor de los casos es un libre regalo de la generosidad divina [4]. 2Pe 3,9 expresa la idea contraria a la de la carta a los Hebreos: «Dios quiere que todos se conviertan a penitencia.» La historia enseña que sólo después de muchos enfrentamientos, e incluso de largas luchas, pudo la Iglesia encontrar y establecer una ordenación penitencial que coordinara las necesidades y razones opuestas.

El Apocalipsis de Juan exhorta con urgencia a la conversión. En las cartas a las siete iglesias de Asia Menor aparece una y otra vez la llamada penitencial (Ap 2,5.16.21s; 3,3.19). Si la amonestación resulta estéril, el Señor de la comunidad, que no tardará en llegar, ejecutará el juicio. Sin embargo el Apocalipsis se ve obligado a consignar que ni siquiera la mayor desgracia conduce a los hombres a la reflexión y conversión, si no que las blasfemias contra Dios no hacen más que aumentar (Ap 9,20s; 16,9.11).

Desde el principio del Evangelio (Mc 1,15) hasta el último libro, el Apocalipsis, resuena la llamada a la conversión exhortando a que realicemos constantemente el desprendimiento del estado de perdición en que nos encontramos en el mundo para

4. Es probable, en fin, que haya que entender también así la maldición de Is 6,9s, con la que la Iglesia neotestamentaria (Mt 13,15; Mc 4,12; Jn 12,40; Act 28,26s) pretende interpretar la incredulidad de Israel: «no sea que (¿o: a no ser que?) entienda con su corazón y se convierta y yo le cure».

volver a la pureza y alegría, a la fe y al amor de Dios. Pero en cuanto llamada divina, es también siempre una nueva promesa de Dios de recibir al hombre que vuelve al hogar. La vida puede resumirse en esta palabra: «¿Qué es lo que debemos hacer? ¡Arrepentíos!» (Act 2,37s).

VI

FE

O. MICHEL, art. ὁμολογέω, en ThWb 5 (1954) 199-220. R. BULTMANN, art. πείθω, ibid. 6 (1959) 1-12. R. BULTMANN - A. WEISER, art. πιστεύω, ibid. 193-230. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen,* Zurich 1950. G. EBELING, *Wort und Glaube,* Tubinga [3]1967. G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug,* Essen 1963. W. KÜNNETH, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz,* Hamburgo 1962. H. LJUNGMAN, *Pistis,* Lund 1964. G. MUSCHALEK, *Libertad y certeza de la fe* («Quaestiones disputatae» 9) Herder, Barcelona 1971. U. NEUENSCHWANDER, *Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens,* Berna 1957. F. NEUGEBAUER, «In Christus». *Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensvertändnis,* Gotinga 1961. E.D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels,* Notre Dame 1961. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament,* Stuttgart [4]1927; reimpreso en Darmstadt 1963. P. STUHLMACHER, *Glauben und Verstehen bei Paulus,* en «Evangelische Theologie» 26 (1966) 337-348.

La historia de las religiones y la lexicografía muestran que sólo en la Biblia griega del Antiguo Testamento y del Nuevo las palabras fe y creer (πίστις y πιστεύειν) tienen el significado intensivo de la fe religiosa. En la lengua griega clásica πιστεύειν significa sospechar algo, confiar en alguien o tener algo por verdadero. El griego no cree en la existencia de sus dioses; sabe que hay dioses, ya que constantemente los ve y los experimenta como las fuerzas (intra y supramundanas) que llenan

el mundo. Con todo en el helenismo posterior πίστις adquiere a veces un contenido religioso. En el *Corpus Hermeticum* (1,32) el neófito dice: «Yo creo y confieso que voy camino de la vida y de la luz.» En una oración dirigida a Isis (probablemente del siglo I d.C.) se llama a sus adoradores: «los que te invocan según la fe». La traducción griega del Antiguo Testamento, especialmente los LXX, utiliza el contenido religioso de la palabra, al menos el expuesto. Con la raíz πιστ- reproduce diversas palabras hebreas pertenecientes a diversas familias, pero que significan algo así como: Optar por Dios, confiar en él, decirle *amén*. El Antiguo Testamento griego ha captado así el contenido único e idéntico de la fe como esencia de la religión veterotestamentaria y lo ha caracterizado y puesto de relieve con *una única* familia de palabras. Posteriores traducciones del Antiguo Testamento siguieron este ejemplo.

En el Antiguo Testamento, el concepto y la voz «fe» nos salen primero al encuentro en la historia de Abraham. «Creyó Abraham a Dios», que le había prometido un hijo (Gén 15,6). Pablo desarrolla e interpreta esta afirmación: Abraham esperó contra toda esperanza y le fue contado como justicia. Abraham es el gran modelo de fe (Rom 4,3). Según eso creer significa confiar en la palabra y promesa de Dios. La fe consiste en un asentimiento del entendimiento, en la confianza del hombre, en la obediencia de la voluntad. Los profetas hablan de la fuerza de la fe. En la fe tiene el pueblo de Dios su vida y su consistencia. Esto es lo que expresa el dicho: «Si no creyereis en Yahveh, no subsistiréis» (Is 7,9; según traducción de Lutero, textualmente: «Si no os afirmáis en mí, no estaréis firmes»). «Mirad que yo pondré en los cimientos de Sión una piedra, piedra escogida, angular, preciosa, asentada profundamente: el que creyere no titubeará» (Is 28,16). No pocos salmos (34,5-11; 40,1-6; 46; 56,4s; 91) son testimonio de

una fe firme, aunque la palabra no siempre aparece. Cuando es rescatado de Egipto, Israel «cree» que Dios gobierna su historia (Sal 106,12 = Éx 14,31). Habla el que ha sido salvado de la necesidad: «Yo tuve confianza (fe), aun cuando dije: Afligido me siento por extremo» (Sal 116,10). Pablo (2Cor 4,13) encuentra aquí un testimonio del único espíritu que produce la fe tanto en la antigua como en la nueva alianza. La fe se apoya en la palabra de Dios: «Confío en tus mandamientos» (Sal 119,66). En los libros sapienciales no es raro el uso de la palabra fe; así en Eclo 2,8: «Los que teméis al Señor, creed, pues no se malogrará y no os faltará vuestro galardón»; cf. Sab 12,2.

Mientras Israel vivió aislado de los demás pueblos y dentro de sus fronteras, consideró su religión yahvista como una evidente realidad nacional. Los profetas tuvieron ciertamente que proteger al pueblo desde el principio contra la corrupción que le amenazaba con los cultos baálicos. Pero cuando el judaísmo antiguo se dispersó en la diáspora se encontró enfrentado a un mundo circundante que profesaba otra fe. Fue entonces cuando comprendió que la esencia de la religión bíblica era la adoración del *único* Dios en la fe espiritual, pura y sin imágenes. La religión judía reconoció y experimentó la diferencia que la separaba de otras religiones cuya esencia consistía en ceremonias cúlticas y a menudo pomposas, como ocurría en los reinos y religiones del próximo oriente con la celebración del poder de la divinidad representado en el rey. Otro fue el modo con que Israel experimentó la peculiaridad de su religión frente al mundo griego, cuya religión era un culto a la belleza, la humanidad, el conocimiento y el saber; o frente a Roma, cuya religión era expresión de la unidad del Estado (particularmente en el culto al emperador). En su enfrentamiento con la prepotente cultura helenística y en su re-

sistencia al dominio extranjero de Roma, Israel tomó conciencia de su fe como de una posesión muy peculiar. En su impotencia de cara a los grandes poderes políticos y culturales, Israel levantó la bandera de su fe como una fuerza religiosa. En los libros tardíos del Antiguo Testamento aparece la fe, cada vez más consciente y lúcidamente, como el elemento que distingue a Israel de los pueblos gentiles. Tal ocurre en los libros de los Macabeos (2Mac 7,14; 8,18) y en la literatura sapiencial (Sab 15,3), así como en los escritos extracanónicos (por ejemplo en 4Esd 13,23: «Dios conservará a los afligidos, si tienen obras y fe en el Altísimo y Omnipotente» —nótese: obras y fe—; no así Pablo en Rom 3,24). Si bien la fe significa en principio la sumisión de todo el pueblo a los mandamientos divinos, poco a poco el individuo se va desprendiendo de los lazos que le atan al conjunto del pueblo, y el fiel puede expresar su propia experiencia de Dios como «fe», según cabe advertir especialmente en los profetas (Is 28,16; 40,31) y en los salmos (46; 91; 116). La Biblia griega consolidó el término y concepto de fe en el pensamiento y en la piedad del judaísmo. En la época neotestamentaria Filón (*Abraham* 46) llega a hablar de la fe y a presentar la existencia del creyente de una manera que nos resulta familiar por su semejanza con nuestras ideas al respecto. «El único bien verdadero y seguro es la fe en Dios: consuelo de la vida, plenitud de buena esperanza, liberación del sufrimiento, abundante aportación al bien, renuncia a la mala intención, conocimiento procedente de la piedad, fortuna de la felicidad, mejora completa del alma, que se abandona al creador de todas las cosas, que todo lo puede y quiere lo mejor.»

En cambio, los textos de Qumrán no conocen propiamente el concepto bíblico de fe; en el mejor de los casos hablan de «fidelidad» a la Ley. El elemento diferencial del Nuevo

Testamento se manifiesta en la forma opuesta a como entienden las mismas palabras proféticas Pablo y el comentario al libro de Habacuc descubierto en Qumrán: «El justo vivirá de la fe» (Hab 2,4). Según el rollo qumraniano (1QP Hab 7,18-8,1) a los que cumplen la Ley, Dios los salvará por su obediencia al Maestro de justicia y por el renovado celo en torno a la Ley exigido por él. En cambio, según Pablo (Rom 1,17; Gál 3,11), ni la Ley ni las obras legales justifican, sino la fe que acepta la obra salvífica de Cristo.

El Nuevo Testamento puede enlazar con la concepción y conciencia de fe que ha desarrollado el Antiguo Testamento. Por su concepto y su predicación de la fe llegan a ser algo nuevo y distinto, puesto que ahora la palabra y el concepto se emplean con una frecuencia completamente inusitada y con precisión sorprendente. Ahora son el espíritu y la fuerza de la fe los que pueden llenar la vida de un hombre, de la misma manera que pueden constituir el orden y la ley de una comunidad. Y ocurre así porque de la fe cristiana se desprende una nueva fuerza: la «caridad, en la cual actúa la fe» (Gál 5,6; cf. §§ 8 y 9).

Cabría también representar lo que es la fe para el Nuevo Testamento con un contraste lleno de vida y grafismo. Junto a uno de los cruces de carreteras más importantes de Palestina, en la llanura de Siquem, se levantan todavía hoy las ruinas de la vieja Samaria, llamada desde el tiempo de los romanos hasta el día de hoy Sebaste (Sebastie), es decir, ciudad de Augusto. Todavía sobresalen los formidables cimientos y escalinatas del templo de Roma y de Augusto que antaño se erigiera en aquel lugar. Restos de la columnata que conducía al templo de la cima y hasta hileras de columnas permiten imaginar la maravilla del santuario y de la ciudad. Allí, en medio de Israel, un rico clero pagano servía a dioses extranjeros con

brillantes procesiones y sacrificios. También Jesús y sus discípulos contemplaron, cuando iban de camino, éste y otros templos paganos. ¿Qué podían pensar al contemplarlos? Posiblemente lo que dice una sentencia del Señor: «En la oración no cuidéis de hablar mucho, como hacen los gentiles, que se imaginan haber de ser oídos a fuerza de palabras. No queráis, pues, imitarlos; que bien sabe vuestro Padre lo que habéis menester antes de pedírselo» (Mt 6,7).

Un dicho del Señor varias veces consignado en los evangelios define lo que *no* es la fe. Con duras palabras reprende Jesús a los que le rodean, diciéndoles que son una generación incrédula y perversa (Mt 17,17; 12,39; 16,4). Los judíos que vivían alrededor de él pronunciaban diariamente dos veces la confesión de fe judía que dice: «Escucha Israel, sólo hay *un* Dios y ningún otro fuera de él.» Así y todo, Jesús les llama generación incrédula. Lo cual quiere decir que se puede repetir constantemente la profesión de fe y sin embargo ser un hombre incrédulo. La fe no es una profesión exterior.

Lo que es la fe en la mente de Jesús y del Nuevo Testamento está expuesto en el relato acerca de Pedro caminando sobre el mar (Mt 14,28-31) [1]. A pesar de lo difícil que resulta determinar el carácter literario de la perícopa y su lugar en la historia de las formas, siempre podrá iluminar, como un relato doctrinal, la esencia de la fe. Los discípulos navegan

1. La narración recuerda el lenguaje figurado del Antiguo Testamento, así como el del judaísmo contemporáneo. El varón piadoso tiene la sensación de que se hunde en las aguas profundas y clama pidiendo que la mano de Dios le salve desde las alturas (Sal 18,17; 69,2s-15s; 144,7). Según las Odas de Salomón (39,57), las aguas de la muerte separan este mundo del más allá. «Pero quienes las atraviesan en la fe no se estremecen; ni tiemblan los que entran en ellas sin falta.» Hay también narraciones antiguas con rasgos equiparables, que saben de la mano salvadora de la divinidad; así Virgilio, *Eneida* 6, 370: Alarga tu mano derecha a este desdichado y llévame contigo a través de las olas.

de noche por el lago de Genesaret. Mientras ellos se fatigan, se les aparece el Señor hacia la cuarta vigilia nocturna. Los discípulos se asustan y gritan de miedo. A invitación del Señor, Pedro desciende de la barca. La palabra de Jesús prepara el camino y Pedro avanza sobre el abismo inquietante. Es la fe la que prepara el lugar al que puede acceder el creyente y en el que puede hacer pie. Pero la fe no consiste en decir sí una sola vez y para siempre. La asedian de continuo los peligros y tentaciones, y a cada momento debe ser renovada. Pedro ve la tempestad y tiene miedo; mientras pide auxilio, comienza a hundirse. La realidad hostil llega a ser más fuerte que la unión de fe con Cristo, hasta que esa unión se resquebraja y Pedro se hunde en las olas. Jesús le toma y le sostiene. Creer significa hacer pie en una realidad más real que el mundo. Según la experiencia universal no es de suponer que el agua pueda sostenernos. Pero la fe presta más atención a la palabra que promete ese sustentamiento que a la experiencia. Fe es la opción audaz en favor de la palabra que promete y en medio de un mundo amenazante. Por eso muy a menudo es un hundirse y un gritar pidiendo auxilio. Fe es una existencia rodeada de miedo y de dudas, pero sin miedos (¡No temáis!) ni dudas (Hombre de poca fe ¿por qué has dudado?).

Hay otro dicho del Señor que habla de la fuerza de la fe: «Tened fe en Dios. En verdad os digo que cualquiera que dijere a este monte: Quítate de ahí, y échate al mar, no vacilando en su corazón, sino creyendo que cuanto dijere se ha de hacer, así se hará. Todo es posible para el que cree» (Mc 11,23 y 9,23). Sabemos que es imposible arrancar los montes; pero, en su total entrega a la voluntad de Dios, la fe participa de la omnipotencia divina. No es un abandonarse resignado a la realidad, sino un ganar poder sobre la misma. Su pasividad es la actividad más dinámica. Todo es posible para el que cree

(Mc 9,23), porque todo es posible para Dios. El incrédulo sabe que no tiene esa fe. Sólo puede mirar desde lejos hacia esa tierra de posibilidades que le está cerrada.

Otra frase del Señor dice acerca de la fe: «Al que escandalice a alguno de estos pequeñitos que creen en mí, mucho mejor le fuera que le ataran al cuello una de esas ruedas de molino que mueve un asno, y le echaran al mar» (Mc 9,42). La frase toma pie del episodio gráfico en que Jesús pone a un niño en el medio, y alude primordialmente a ese niño concreto. Pero desde este sentido obvio la frase llega a otro más profundo. Los pequeños de cuerpo y de edad tienen poca importancia ante los hombres y para los hombres. Ellos esperan los dones de los mayores y pueden dejarse regalar con gozosa alegría. De esta manera el niño se convierte en la imagen primordial del creyente, del que se sabe insignificante delante de Dios y todo lo espera de su generosidad.

De la fe se dice a menudo en el Evangelio que sana y salva. «Tu fe te ha salvado» (Mt 9,22; Mc 10,52; Lc 7,50; 17,19), así terminan los relatos de las curaciones obradas por Jesús. Y siempre es cosa manifiesta que en la curación corporal acontece y se significa la salvación de todo el hombre.

¿Qué es, pues, la fe según la palabra de Jesús? Es la convicción de que Dios siempre está cerca, con sólo que el hombre se halle dispuesto a convertirse a Él. Y que Dios es siempre el rico bondadoso y poderoso, con sólo que el hombre quiera dejarse obsequiar. El ser atrapado y sacudido por la fe es para el hombre una fuerza benéfica que le lleva a la salvación. Pero el hombre no llega a esa fe con sus propósitos, su buena voluntad y su capacidad; sólo gracias al don de Dios puede dar el paso de la incredulidad a la fe. Por eso exclama el padre del muchacho poseso: «¡Creo, pero socorre tú mi falta de fe!» (Mc 9,24). A los discípulos «se les ha dado el

misterio del reino de Dios» (Mc 4,11). No es la carne ni la sangre, sino el Padre que está en los cielos quien revela a Pedro el conocimiento de Jesucristo (Mt 16,17). El Padre «encubre estas cosas a los sabios y prudentes y se las ha revelado a los pequeños» (Mt 11,25).

En los Evangelios más antiguos — no así en el de Juan — Jesús no exige expresamente la fe en el mismo Cristo [2]. Pero, en la medida en que los propios Evangelios señalan en cada caso el origen de la fe en el encuentro con Jesús y es a través de ese encuentro como tiene lugar la ayuda salvífica (Mc 5,34), resulta que la fe procede del poder salvador de Jesús y es una fe en ese poder. Y en la medida en que Cristo, cuando enseña, exige la fe en su palabra que revela al Padre celestial (Mt 11,25-27) y proclama el reino cercano (Mc 4,11), al tiempo *que exige el sentimiento de su persona (Mc 8,34), es también* la fe no sólo una actitud creyente y confiada en el Padre, sino que apunta al mismo Cristo y entra en comunión con él.

Más tarde la Iglesia de los apóstoles, con la necesidad íntima del desarrollo desde el tiempo prepascual al de después de pascua, proclama la fe como fe en Cristo, en su palabra, su obra y su persona. Pero la fe no se detiene en Cristo, sino que por medio de él se dirige al Padre. La fe reconoce y descubre la Acción de Dios en Cristo, como dice Pablo: «Sabiendo que no se justifica el hombre con las obras de la Ley sino por la fe de Jesucristo; por eso creemos en Cristo Jesús a fin de ser justificados por la fe de Cristo» (Gál 2,16). Creer significa abrirse a la acción salvífica de Dios que ha acontecido en Cristo. Fe es «la confianza que tenemos en Dios por Cristo»

2. Cierto que un dicho del Señor en Mt 18,6 habla de los «pequeños que creen en mí». Pero como en Mc 9,42 el mismo dicho se refiere solamente a los «pequeños que creen», resulta evidente que Mt es una interpretación posterior, en la cual por supuesto se advierte la dirección y el sentido en que avanza la tradición.

(2Cor 3,4). Fe es escuchar y responder a la palabra que Dios habla al mundo en Cristo: «Así que la fe proviene del oír y el oír de la palabra de Cristo» (Rom 10,14-18). Como los Evangelios, también Pablo dice que la fe es gracia y regalo de Dios. «Dios reparte la medida de la fe» (Rom 12,3). La fe es un carisma (1Cor 12,9); un producto del Espíritu (divino) de fe (2Cor 4,13). Por Cristo se os ha hecho la gracia no sólo de creer en él, sino también de padecer por su amor» (Flp 1,29). Si bien es Dios quien opera la fe en el hombre, no por ello queda éste despojado de su responsabilidad, sino más bien inducido a ella. «Trabajad con temor y temblor en la obra de vuestra salvación..., pues Dios es el que obra en vosotros, por su beneplácito, no sólo el querer, sino el obrar» (Flp 2,12s). El hombre no debe olvidar nunca que en la hora de la salvación Dios es su compañero y él su interlocutor. Y arderá en las llamas de ese compañero, si no le presta atención. Y una vez más: «Tú, empero, estás firme por la fe. ¡No te engrías!, antes bien, teme» (Rom 11,20).

La palabra de Dios, a la que el hombre responde con la fe, le llega con la predicación. No es el mero relato de un suceso histórico del que conviene enterarse; tampoco una tesis cuya verdad es tan evidente que el hombre la acepta sin más; sino que la predicación de la fe es llamada y exigencia, al tiempo que promesa. Por eso la aceptación de la palabra no es asunto que dependa solamente de la evidencia y la comprensión, sino del reconocimiento y de la obediencia. Ésta es la característica que se expresa en la fórmula acuñada por Pablo de «obediencia de la fe» (Rom 1,5; Gál 3,2.5). Al ser una respuesta del hombre a la palabra de Dios, la fe es por principio opción y acto, y como tal continúa manteniéndose. La fe tiene que acreditarse como «fe que actúa en el amor» (Gál 5,6). Las obras han de derivar de la fe (1Tes 1,3). Alcanza su cumpli-

miento en la «alegría de la fe» (Flp 1,25). Sin el amor, hablar de la fe es un ruido vacío (1Cor 13,1). Así y todo, la fe no merece jamás la salvación, sino que ésta es siempre un don. «Concluimos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley» (Rom 3,28). Aunque Pablo hable aquí primordialmente de las obras de la ley veterotestamentaria, en la perspectiva de estas obras aparecen todas en general. Pero, además, si el camino de la Ley no conduce a la meta, no es sólo porque nadie puede recorrerlo hasta el final, ya que nadie es capaz de cumplir realmente la Ley, sino que el camino está desviado desde el principio por ser un intento de merecer por sí mismo la justicia a base de obras. Está trazado de cara al gloriarse (Rom 2,17; 1Cor 1,29). Al ser un intento de autoafirmación y autojustificación, se convierte en pecado. El hombre, pecador, está siempre delante de Dios con las manos vacías. Tiene que renunciar a cualquier pretensión y sólo puede dejarse regalar. Esto ocurre cuando con la fe se apropia la obra de Cristo. Así pues, el hombre es justificado por la fe sin obras. La fe es obediencia radical, en cuanto que el creyente renuncia por completo a sí mismo. Esta «sola fe hace feliz». Pero cuando es completa y auténtica, no va nunca sola sino que siempre «actúa en el amor» (Gál 5,6; cf. § 14).

La fe se experimenta y vive personalmente. Los discípulos piden al Señor: «Auméntanos la fe» (Lc 17,5). Pablo habla de ello sin subrayarlo. Más de uno es «débil en la fe» (Rom 14,1); y la fe «progresa» (2Cor 10,15).

En la historia de la Iglesia Pablo ha llegado a ser de manera especial el Apóstol de la fe. Sin embargo otro apóstol sobresaliente en la Iglesia, Juan [3], habla de la fe con no menos

---

3. M. BONNINGUES, *La foi dans l'Évangile de S. Jean,* París 1955; W. GRUNDMANN, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannesevangelium,* en «Kerygma und Dogma» 6 (1960) 131-154.

apremio. También para él entra el creyente en el ámbito de la salvación por medio de Cristo. El Evangelio de Juan proclama a este Cristo con nuevas palabras y conceptos. Es el pastor, la puerta, el pan, la vid, la luz, la palabra. Él es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). La historia de las religiones subraya la importancia que palabras y conceptos semejantes tuvieron para el mundo religioso de entonces, especialmente para el gnóstico. Esas religiones prometían a sus fieles los mismos bienes salvíficos. El Evangelio de Juan asume los conceptos de su tiempo, reconociendo así la nostalgia de tales bienes. Al propio tiempo el Evangelio dice que hasta ahora el mundo se ha dado falsas respuestas a esas cuestiones vitales y nostalgias de salvación. Enfrenta a Cristo con los falsos dioses que se ha construido el mundo, y proclama que es el cumplimiento de toda búsqueda. Por eso creer significa abandonar las normas, juicios y respuestas válidos hasta el momento. La fe pide que se sacrifiquen la falsa seguridad y la mentira; exige disponerse a recibir la nueva verdad y la nueva vida que da Cristo. Fe es opción contra el mundo en favor de la salvación de Dios. Dado que Cristo es la revelación única y total de Dios, fe es fundamentalmente la confesión de que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios (Jn 20,31). Esta fe es vida y luz (Jn 12,46). Proporciona la vida eterna (Jn 3,15s; 5,24). El mismo Jesús exige esta fe en su misión y su persona (Jn 6,29; 10,37s; 12,36). La fe en el Hijo es también fe en el Padre (Jn 12,44s; 17,8). Es auténtica aquella fe que permanece en el amor de Jesús (Jn 16,27) y que guarda su palabra (Jn 8,51; 14,15). La predicación de la Iglesia continuará suscitando en el mundo esa fe (Jn 17,20s). La fe no requiere la presencia coetánea de Jesús (Jn 20,29). Y es una superación del mundo. «Ésta es la victoria sobre el mundo, nuestra fe» (1Jn 5,4). Juan afirma asimismo que la fe es obra de Dios en el

hombre al tiempo que opción activa del hombre. «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no le trajere» (Jn 6,44). Si la atracción por parte de Dios significa su actuación graciosa en el hombre, el allegarse del hombre constituye un acto de éste. Ahora bien, la atracción de Dios acontece en la aproximación del hombre. Y puesto que al hombre no se le ha quitado su propia responsabilidad, la incredulidad es culpable y es pecado (Jn 9,41; 15,22).

Tanto para Pablo como para Juan y todo el Nuevo Testamento la fe y el saber no son realidades contrarias que se excluyan. Como maestro Jesús se dirige a la inteligencia y comprensión de los oyentes y discípulos (Mt 13,11.51; 15,10; Lc 10,11). Su revelación proporciona un conocimiento del Padre (Mt 11,27). La poca fe puede provenir de la falta de comprensión (Mt 16,8-11). Pablo habla de un don cognoscitivo de la fe en un doble sentido: por una parte, del conocimiento de la historia salvífica, proporcionando por la revelación y la palabra: «Nosotros creemos y por eso hablamos *estando ciertos* de que quien resucitó al Señor Jesús nos resucitará también a nosotros con Jesús» (2Cor 4,13s; cf. Rom 6,8s); y, por otra parte, del conocimiento que se le abre al creyente como una nueva comprensión de sí mismo: «Nos gloriamos en las tribulaciones, *sabiendo* que la tribulación engendra paciencia» (2Cor 1,7; cf. Rom 14,14; 2Cor 5,6; Flp 1,19). También en Juan conocimiento y fe se enlazan en la unidad de un único acto. Ambas palabras pueden aparecer en el orden fe-conocimiento («Hemos creído y sabemos que tú eres el santo de Dios» Jn 6,69), como en el orden conocimiento-fe («Han reconocido y han creído que me has enviado», Jn 17,8). No se trata, por consiguiente, de un progreso desde la fe al conocimiento, como si aquélla fuera algo simple y el conocimiento algo más profundo, ni tampoco de que la fe complete el co-

nocimiento. Si bien la fe llega a sí misma en el conocimiento, con todo el conocimiento permanece siempre en la fe. La fe neotestamentaria no es, pues, un salto ciego entre paradojas y contradicciones oscuras; pero tampoco es una filosofía. A la fe no le está vedado el preguntar; más bien se le impone. Debe progresar siempre en la inteligencia y conocimiento de Dios (Col 1,9s). Fe y conocimiento forman una unidad antitética.

Las dudas de la fe son un problema que preocupa ya al Nuevo Testamento. La palabra del Señor habla de la duda que atenaza al corazón vacilante (Mc 11,23). El relato que nos presenta a Pedro caminando sobre el mar describe la tentación de la duda (Mt 14,28-31). Santiago dice acerca de la oración y la fe: «Pero pídala con fe, sin sombra de duda; pues quien anda dudando es semejante a la ola del mar alborotada y agitada del viento, acá y allá. Así que un hombre semejante no tiene que pensar que ha de recibir poco ni mucho del Señor. El hombre de ánimo indeciso es inconstante en todos sus caminos» (Sant 1,6-8). En el final de Marcos, añadido posteriormente, se habla con una frecuencia sorprendente y aterradora de la falta de fe en la Iglesia. Por esa razón, el resucitado tiene que reprender duramente a los discípulos. La Iglesia debe proclamar el Evangelio superando su propia incredulidad (Mc 16,11-16).

En los textos neotestamentarios aducidos hasta ahora se presentaba la fe como la posibilidad subjetiva que el hombre asume; como la fuerza con que se cree. Sin embargo, la fe tiene también en el Nuevo Testamento un contenido preciso. Para Pablo la fe es siempre fe en Jesús, el Señor, y consiste en confesarle: «Si con tu boca confesares Señor a Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Se entiende ya la fe como la realidad objetiva de una confesión y de una norma. La fe

tiene un contenido que ha de aceptarse; así en Rom 12,6; Gál 1,23; Ef 4,5; cada vez más en las cartas pastorales: 1Tim 2,7; 3,9; 4,6; Tit 1,1. Cuando Pablo escribe: «En primer lugar os he enseñado lo mismo que yo recibí, que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas y luego a los doce» (1Cor 15,3), percibimos ya nítidamente la fórmula de profesión de fe empleada todavía hoy en la Iglesia. Tales resonancias del credo actual profesado de la Iglesia se escuchan no pocas veces en el Nuevo Testamento (cf. Rom 1,3s; 4,25; 6,3-5; 14,9; 1Tes 4,14; también Act 10,12; 1Pe 1,20s; 2,21; 3,18s; asimismo ya en Mc 8,31; 9,31; 10,33s). Por eso la más antigua profesión de fe se llama con razón «profesión de fe apostólica», pues en sus partes más esenciales, tanto en el contenido como en la forma, se remonta al tiempo de los apóstoles [4].

Al término de la época neotestamentaria el concepto de fe se cosifica. De ello dan testimonio las últimas cartas que entraron a formar parte del Nuevo Testamento. La carta de Santiago incluso se ve obligada a combatir un malentendido, según el cual la fe sería una mera función intelectual que podría aislarse del resto de la vida: «¿De qué servirá, hermanos míos, el que uno diga tener fe, si no tiene obras? ¿Por ventura a este tal podrá salvarle la fe?» (Sant 2,14). Y más adelante: «¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. También lo creen los demonios y se estremecen» (Sant 2,19). La carta a los Hebreos acentúa el elemento intelectual de la fe. Al co-

4. O. CULLMANN, *Die ersten christilichen Glaubensbekenntnisse*, Zollikon-Zurich [4]1949; P. FEINE, *Die Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig 1925; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres [2]1952; V.H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; W. TRILLHAAS, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Witten/Ruhr 1953.

mienzo del capítulo que describe la nube de testigos de la fe, se la define como «el fundamento de las cosas que se esperan [¿o perseverancia en lo esperado?] y un convencimiento de las cosas que no se ven» (Heb 11,1). La carta agrega que en la fe aceptamos la doctrina sobre la existencia de Dios y sobre la creación divina del mundo (Heb 11,3.6). La fe sin embargo no es una evidencia filosófica, ya que tiene que escuchar la palabra de Dios (Heb 4,2). La fe está referida a Cristo, el cual, como «autor y consumador» de la misma (12,2), es el modelo. Él es el mediador con funciones de sumo sacerdote que santifica la comunidad para el servicio de Dios (9,11-10,25). La fe coloca al hombre entero delante de Dios; de ahí la exhortación de «Lleguémonos con sincero corazón, con plena fe» (Heb 10,22). La carta a los Hebreos coincide con el judaísmo temprano y con Qumrán, escritos éstos que también acentúan la necesidad de acrisolar la fe. Y se comprende en una época en que la fe, tanto de la sinagoga como de la Iglesia, tenía que mostrar su firmeza contra los más variados ataques. Así es como la fe llega a constituir una forma de conducta y una virtud. Mas, por otra parte, la carta a los Hebreos está asimismo en relación con los escritos de finales de la época apostólica, en los que la unión de kerygma y ethos se expresa de tal modo que al cristiano no se le da todavía una existencia nueva (escatológica) sino que él mismo debe conquistar las condiciones de esa existencia [5]. La carta de Judas (3) quiere defender «la fe que ha sido enseñada una vez para siempre a los santos» (es decir, a la Iglesia). La fe es la regla de fe. Pero ha sido transmitida a todos los santos y todos son responsables de ella; no ha sido confiada solamente a alguna autoridad de la fe para que la administre en nombre de todos. En la se-

5. Además de los comentarios, cf. E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburgo 1964.

gunda carta de Pedro (3,2) se pide a los cristianos que guarden «las palabras... de los santos profetas y los preceptos que el Señor y salvador os ha dado por medio de los apóstoles». El contenido de la fe es la doctrina de los profetas que vaticinaron a Cristo y la doctrina de los apóstoles que proclaman su evangelio; es el Antiguo Testamento y el Nuevo. Los apóstoles son los intermediarios autorizados entre Cristo y la Iglesia y el Evangelio de Cristo es designado y entendido como la ley de Cristo. Se acentúa la interpretación jurídica y moral. La fe se entiende cada vez más como la suma del conocimiento creyente transmitido en la Iglesia. La fe siempre personal se realiza en cada caso por la aceptación de la norma de fe. Entendida bíblicamente, la fe no es nunca el mero acto intelectual de tener por verdad lo que enseña la doctrina de la Iglesia. No sólo es más que esto; es algo distinto por ser la respuesta a la palabra de Dios en un acto de confianza personal.

Más tarde el problema de la esencia de la fe ha llegado a ser la cuestión que separa a las Iglesias y que se discute en plan polémico entre la teología protestante y la católica. Se puede decir que cuando se habla de la «verdadera fe» la concepción católica corriente entiende más bien el contenido doctrinal objetivo de la misma en cuanto profesión, mientras que la concepción protestante subraya más bien la realización personal y subjetiva de la fe como actitud creyente. Con todo la historia de los dogmas y de la doctrina eclesiástica demuestra que para los grandes maestros de la Iglesia, como un Agustín y un Tomás de Aquino, el concepto de fe contiene también formalmente la actitud creyente subjetiva y personal. El concepto de la verdadera fe, entendida como ortodoxia, se consolidó en la postura de la Iglesia llamada «contrarreforma», la cual formuló y acentuó frente a la reforma los dog-

mas de fe católicos como una doctrina diferenciadora. Será tarea nuestra aprender también aquí de las verdades antiguas, que son el Nuevo Testamento en su totalidad y que son los padres de la Iglesia.

En el Evangelio encontramos la frase dubitativa y melancólica de Jesús: «Cuando viniere el Hijo del hombre ¿os parece que hallará fe sobre la tierra?» (Lc 18,8). ¿Es verdad lo que a veces se puede leer y oír de que nuestro tiempo y nuestro mundo está perdiendo o ha perdido la sustancia de la fe? Tal vez la ausencia de sentido eclesial haya llegado a ser mayor en nuestro tiempo que antes, o tal vez se manifiesta por lo menos con más fuerza que nunca. Pero el sentido eclesial no debe identificarse con una incredulidad radical. Quién sabe cuánta fe hay todavía por ahí, aunque con frecuencia apenas sea consciente, quizás sólo una nostalgia, quizá sólo como una llamada: «Señor, yo creo. ¡Ayuda mi incredulidad!» Una profesión de incredulidad dice: «Mientras la opinión pública de occidente insista en que el mundo sólo puede salvarse aceptando y teniendo por verdad los postulados de fe cristiana, prolongará violentamente la época de incredulidad y entregará constantemente a las nuevas generaciones en los brazos del cinismo, de la superficialidad y de la estupidez» (G. SZCZESNY, *Die Zukunft des Unglaubens,* Munich 1958, 220). Esta afirmación tendría razón si la fe cristiana significase aferrarse a la historia o a la metafísica de ayer e incluso demostrarlas como un sistema de tesis doctrinales, cosa con la que por cierto se confundía a veces, y se confunde todavía, la fe cristiana (lo que tal vez se deba a la insuficiencia del testimonio que la fe da de sí misma). Pero ese libro no tiene razón si fe cristiana significa una renuncia constante a lo de ayer y a lo de hoy para obtener siempre de nuevo el futuro como don que Dios ha prometido.

Nótese que para presentar la fe el Nuevo Testamento se sirve, además del grupo lexicográfico πίστις, de los términos πείθεσθαι = obedecer, creer, πεποιθέναι = confiar (en Dios), y de otros relacionados con estos vocablos. Los encontramos sobre todo en Pablo, y más tarde en los escritos lucanos (¿bajo influjo paulino?). En la mayor parte de los pasajes estos términos tienen un sentido meramente humano, conforme al del helenismo profano. Así pues, πείθεσθαι (derivado de πείθειν = convencer) significa dejarse convencer; y πεποιθέναι = confiar en los hombres. Son teológicamente significativos los siguientes pasajes: «Cólera e indignación sobre los espíritus porfiados, que no se rinden a la verdad, sino que abrazan la injusticia» (Rom 2,8) y: «¿Quién os ha estorbado de obedecer a la verdad?» (Gál 5,7). Israel es un «pueblo incrédulo y rebelde» (Rom 10,21 con Is 65,2). Tanto judíos como gentiles son desobedientes a Dios (Rom 11,30-32; Heb 3,18; 11,31). A los pecadores se les califica directamente de «hijos de la desobediencia» (Ef 2,2; 5,6). Según es normal en Pablo (Rom 1,5; cf. pág. 134), con estas palabras se describe también la fe como obediencia y, por consiguiente, la incredulidad como desobediencia. Se encuentran asimismo huellas de este sentido en Act 17,4: «Algunos de ellos se convencieron (vinieron a la fe) y en 28,24: «Unos creían las cosas que decía, otros no las creían.»

Πεποιθέναι significa en el Nuevo Testamento en primer término la confianza que existe entre los hombres. Pero el concepto queda modificado de una manera peculiar al pasar a significar la «confianza en el Señor» (Gál 5,10; Flp 2,24; 2Tes 3,4). La comunidad cristiana en la fe profundiza y consolida la confianza entre los hombres. Pablo habla también de la confianza en Dios. El Apóstol pasó por los mayores peligros «a fin de que pusiésemos nuestra confianza en nos-

tros, sino en Dios» (2Cor 1,9). También en Flp 1,6 se habla probablemente de la confianza en Dios, no de la confianza en la comunidad. En Ef 3,12 encontramos la fórmula completa: Cristo Jesús, Señor nuestro, «por quien, mediante su fe, tenemos segura confianza y acceso libre» a Dios. Mientras el Antiguo Testamento, especialmente los Salmos e Isaías, habla con frecuencia de la confianza en Dios, el Nuevo Testamento economiza el empleo de la fórmula. Las relaciones con Dios se describen más bien como fe. ¿Es que la fe expresa la entrega a Dios de manera más radical que la confianza, en la cual puede intervenir todavía un resto de los propios deseos y de apelación a los méritos personales? Así es como Pablo pone en guardia contra una falsa confianza: «Nos gloriamos en Cristo Jesús, lejos de poner confianza en la carne; bien que yo podría tener confianza en la carne» (Flp 3,3s). Jesús habla de los que confían en sí mismos y «se tienen por justos» (Lc 18,9). Pablo emplea aún con frecuencia la palabra πεποίθησις aunque lo hace en un sentido profano (2Cor 1,15; 8,22; 10,2).

VII

ESPERANZA

K.H. RENGSTORF - R. BULTMANN, art. ἐλπίς, en ThWb 2 (1935) 515-531. CH. MAURER, art. προσδοκάω, ibid. 6 (1959) 725-727. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 1, 245; 4, 799-976. G. BERTRAM, Ἀποκαραδοκία, en «Zeitschr. f. d. Neutst. Wissensch.» 49 (1958) 264-270. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre,* Herder, Barcelona 1972. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung,* 2 vols., Francfort/Main 1959. L. BOROS, *Wir sind Zukunft,* Maguncia 1969. R. BULTMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung* = «Glauben und Verstehen» 3, Tubinga [3]1965, 81-90. W. GROSSOUW, *L'espérance dans le Nouveau Testament,* en «Revue Biblique» 61 (1954) 508-532. F. KERSTIENS, *Die Glaubensstruktur der Hoffnung,* Maguncia 1969. H. LAMPARTER, *Die Hoffnung der Christen,* Stuttgart 1967. W.D. MARSCH (dir.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann,* Munich 1967. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza,* trad. Salamanca (Sígueme) 1969. P. OTZEN, *«Gute Hoffnung» bei Paulus,* en «Zeitschr. f. d. Neutst. Wissensch.» 49 (1958) 283-285. W. PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung* = «Grundfragen systematischer Theologie», Gotinga 1967, 387-398. G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung,* Zurich 1965; idem, *Begründete Hoffnung,* en «Evang. Theologie» 27 (1967) 406-434. P. SCHÜTZ, *Freiheit, Hoffnung, Prophetie,* Hamburgo 1963. W. ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung seit den Aussagen des Alten Testaments,* Gotinga 1968.

En escritos y conferencias se discute mucho sobre la teología de la esperanza. Se inquieren sus fundamentos y de hecho

se pueden aducir varios. Nuestro mundo, y sobre todo nuestra juventud, vive preocupado y angustiado por el futuro. Tememos que puedan desatarse nuevas posibilidades de destrucción terriblemente amenazadoras. Por eso el presente pregunta por el futuro. La concepción socialista del mundo pretende desde hace varias generaciones encaminar el presente hacia un futuro mejor; y así el socialismo y el comunismo ofrecen hoy de nuevo y de forma apremiante su respuesta a la pregunta acerca del futuro con visiones de salvación utópica. La realización de esta salvación tiene que empezar ya ahora y es inaplazable. Así es como se ha forjado una ciencia del futuro, la futurología.

A los interrogantes y necesidades de los tiempos, la fe cristiana quiere responder con su mensaje, el Evangelio. Es posible que el mensaje de salvación haya sido presentado de manera demasiado individualista, como salvación del alma particular. Hoy nos vemos forzados a reflexionar sobre los contenidos sociales e incluso cósmicos del mensaje.

Que la esperanza es una actitud fundamental que sustenta la vida del hombre es algo bien sabido del mundo griego, del judaísmo y del cristianismo. En cada caso la esperanza se define de forma distinta según su contenido. La esperanza nunca es un mero desvelamiento del futuro, y lo esperado nunca es simple consecuencia de lo presente. La esperanza es más bien creación del futuro. «Lo que debe y tiene que ser es el fundamento de lo que es.»

Platón habla de la esperanza que determina y configura la vida del hombre. «Durante toda la vida estamos llenos de esperanzas» *(Filebo* 39 E). La tendencia hacia lo noble y lo bueno «nos proporciona la mayor ayuda para el presente... y produce con respecto al futuro las mayores esperanzas de que, si guardamos el respeto que debemos a los dioses, nos

devolverá a la naturaleza original y curando nuestra debilidad nos hará felices y bienaventurados». La actitud del sabio ante la muerte es la de una «buena esperanza» *(Apol* 41C; *Fedón* 64 A). El sabio tiene «una gran esperanza de llegar a aquel lugar por el cual se ha fatigado» *(Fedón* 67 B).

Los misterios de Eleusis proporcionan a los neófitos «dichosas esperanzas acerca de la muerte, en el sentido de que tendrán una vida mejor» (Elio Arístides 22,10). Según el neoplatónico Porfirio, la vida está condicionada por cuatro valores, que son la fe, la verdad, el amor y la esperanza: «Para los hombres es necesario creer que la única salvación está en la vuelta hacia Dios. Quien esto cree ha de empeñarse con todas sus fuerzas en conocer la verdad acerca de Dios; quien la ha conocido tiene que amar al objeto de ese conocimiento; y el que ama ha de alimentar su alma en vida con nobles esperanzas» (PORFIRIO, *Carta a Marcela* 24).

En inscripciones y testimonios literarios del culto imperial se celebra a los emperadores como «salvadores». Las más conocidas son las inscripciones de Augusto en las que se dice que es el salvador que ha cumplido las esperanzas del pasado y ha abierto nuevas esperanzas para el futuro. El lenguaje neotestamentario tiene puntos de contacto con semejantes proclamas[1]. El Nuevo Testamento valora también las esperanzas mundanas, las acepta y les da sentido, como dice Pablo: «Lo que adoráis sin conocer, eso vengo yo a anunciaros» (Act 17,23).

Desde luego la antigüedad, de la misma manera que fundamentó la teoría del ateísmo, presentó también la figura del hombre que renuncia a todas las esperanzas y que se conforma con la muerte como final de toda esperanza. Reinhold

1. W. FOERSTER - G. FOHRER, art. σωτήρ en ThWb 7 (1964) 1004-1021.

Schneider en su libro *Winter in Wien* (Invierno en Viena, 1958), libro que sostiene contradicciones abismales contra la esperanza, pone como lema al principio de la obra la frase de Epicarmo: «El mortal debe cultivar pensamientos mortales, pues no se condicen los pensamientos inmortales con el mortal.»

Para el Antiguo Testamento la esperanza en sentido propio y verdadero es la que se dirige a Dios, por tanto la esperanza que se contiene en la fe y de ella deriva. Esta esperanza vale para todo el pueblo lo mismo que para el individuo. Como ocurre siempre a lo largo de la historia de Israel, también aquí el individuo retrocede a los comienzos detrás de la colectividad. En tiempos de los patriarcas Dios hizo alianza con Israel, le prometió la tierra y además el reino mesiánico del fin de los tiempos.

Así pues, en los primeros tiempos la esperanza apunta a la tierra prometida (Gén 15,7-17,8; Éx 3,8.17; 6,4; Dt 1,8), hasta que Josué entra por fin en la tierra de Canaán. Después de la conquista, la esperanza tiene por objeto la perenne protección de Dios, que no abandonará a su pueblo (Is 55,3; 61,8; Ez 16,59-63). Desde luego en las numerosas tribulaciones, que más de una vez amenazan la existencia de Israel, esa protección a menudo no parece que sea visible ni palpable. De ahí que cada vez más Israel espere la ayuda como una redención futura de todo mal y como la era futura, inacabable y feliz. Es esto lo que predicen los profetas. Una y otra vez descorren el velo de la esperanza como un nuevo comienzo por parte de Dios (Os 12,7; Sal 40,2). En razón de su fidelidad, Dios no decepcionará la esperanza (Miq 7,7; Sal 42,6). Al propio tiempo, sin embargo, los profetas tienen que combatir una esperanza desmedida, puesto que Israel con sus pecados y su insolencia no merece la bendición sino la maldición de Dios. Por eso el mensaje de la esperanza vale sólo para un Israel

purificado o para la parte purificada de Israel (Is 8,16-18; 46,3; Am 3,12; 9,1). Después de la caída de ambos reinos (de Samaría, el reino del norte, en el 722; de Jerusalén, el reino del sur, en el 587) las profecías anuncian que Dios fundará una nueva alianza, que el Mesías purificará y reunirá al pueblo y que entonces el reino de Yahveh se erigirá sobre Israel y sobre el mundo entero (Jer 31,31-34).

Cuando la esperanza no es este esperar en Dios, sino una espera en los planes y ayudas humana, se evidencia como engañosa. Dios espantará ese engaño convirtiéndolo en angustia y terror. Contra ello pone en guardia la predicación de los profetas. Israel y Judá, el reino del norte y el reino del sur, pactan con poderes extranjeros. A causa de la impiedad común, todos juntos serán arrastrados a la catástrofe (Am 1 y 2). La riqueza y el lujo amontonados a fuerza de injusticias sociales se convertirán en desnuda pobreza (Am 3 y 4). Sobre la casa de Israel se entonará un canto fúnebre (Am 5). La falsa confianza en las posesiones, en la violencia y en los dioses perecerá entre el fuego del juicio (Sof 1-3). Constantemente se deja oír la convicción profética de que los jefes fracasarán y que el pueblo se corromperá si pone la confianza en la propia suerte y en la ayuda de los pueblos e imperios, en vez de ponerla en Dios (Sal 32,10; Os 10,13s; Is 30,1-5; 36,6-9; Jer 2,7; Ez 29,6s; 2Re 18,24). Los profetas ponen en guardia contra la confianza puesta en las fuerzas políticas y en coyunturas económicas favorables. La esperanza de los necios (es decir de los impíos) será reducida a la nada (Sab 11,7).

La esperanza del individuo se fundamenta en la esperanza colectiva de todo el pueblo de Israel. La verdadera esperanza se apoya en Dios. Si os volviereis y os estuviereis sujetos, seréis salvos; en la quietud y en la esperanza estará vuestra fortaleza» (Is 30,15). «Tú eres mi defensa, mi torre fuerte con-

tra el enemigo» (Sal 61,4). «Tú eres mi expectación, Dios mío, mi esperanza desde mi juventud» (Sal 71,5; cf. Sal 16,1; 35,5-7). La esperanza confiada en Dios libera del miedo al mundo acogiéndose al temor divino. «Los ojos del Señor se posan sobre aquellos que le temen y ponen en su gracia la esperanza» (Sal 33,18). «Mantente firme en el temor del Señor, con lo que al fin lograrás cuanto esperas; no quedarán burladas tus esperanzas» (Prov 23,17s).

La esperanza personal de los piadosos espera ayuda sobre todo en las necesidades apremiantes de la vida cotidiana. Pero cada vez más se concibe la ayuda de Dios como una ayuda futuro-escatológica, que pondrá fin para siempre a toda necesidad. «Y dirán en aquel día: Verdaderamente que éste es nuestro Dios: en él hemos esperado, y él nos salvará; éste es el Señor, en quien hemos esperado. Nos regocijaremos y en la salvación que viene de él nos holgaremos» (Is 25,9). «Yo sé los designios que tengo sobre vosotros, dice el Señor; designios de paz, y no de aflicción, para daros el objeto de vuestra expectación» (Jr 29,11). Como la esperanza apunta al futuro que viene de Dios, se echa de ver el carácter pasajero de las cosas terrenas y presentes.

También los rollos de Qumrán exaltan la esperanza. Es la esperanza en la gracia de Dios para el juicio y para la vida eterna. «He conocido que hay una esperanza para aquellos que se convierten de la maldad y abandonan el pecado» (1QH 6,6). «Hay esperanza para aquel que tú has formado del polvo con un designio eterno» (1QH 3,20s). «Hay esperanza por tu misericordia y podemos esperar por tu fuerza. Porque nadie es justo» (1QH 9,14; parecido en 1QH 11,30s)[2]. En la época neotestamentaria el judaísmo rebosa e incluso está agitado por

2. F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 149s; 161s.

esperanzas mesiánicas de tipo apocalíptico y por los movimientos revolucionarios a que dan origen, todos los cuales acaban fracasando.

Dentro del Nuevo Testamento el vocabulario de la esperanza (ἐλπίς, ἐλπίζω) es frecuente en Pablo, en la carta a los Hebreos y en la primera carta de Pedro; en otros libros aparece ocasionalmente. Un grupo de palabras menos importante se forma alrededor de δέχομαι = recibir, esperar a; peculiar es la expresión ἀποκαραδοκία de Rom 8, 19 y Flp 1,20.

En los sinópticos la palabra ἐλπίς se encuentra con el significado de esperanza religiosa en Mt 12,21 que cita Is 42,4 («En su nombre pondrán las naciones su esperanza»). El texto dice que la esperanza veterotestamentaria se ha cumplido en Cristo. Si prescindimos del uso que hacen de ella Lucas (6,34; 23,8; 24,21) y Juan (5,45) sin darle mayor importancia, la palabra esperanza está ausente en los Evangelios; pero su contenido sí que está presente. El mensaje de Jesús es un mensaje de esperanza en cuanto que es la proclamación del futuro reino de Dios. En este sentido son un mensaje de esperanza las bienaventuranzas del sermón de la montaña. A los pobres, humillados y perseguidos se les promete hartura, consuelo, misericordia, posesión del reino. La actitud fundamental de la esperanza está incluida en el ejercicio de la ὑπομονή, la perseverancia que reclaman los sinópticos (como, por lo demás, el resto del Nuevo Testamento). Con constancia y aguante el fiel espera la salvación final en medio de las tribulaciones (Mc 13,13; Lc 8,15; 21,9). Pero da que pensar el hecho de que la palabra y el concepto de esperanza falten en los Evangelios. La llegada del Mesías esperado ha cumplido la esperanza que alentaba hasta ahora. Es el caso de Simeón y Ana que aguardaban la consolación mesiánica (Lc 2,25.38). Juan el Bautista mandó a sus discípulos que preguntaran a Jesús si era él el

esperado (Mt 11,3). En principio no cabe hablar ya de esperanza sino de cumplimiento.

Más tarde, sin embargo, la predicación de los apóstoles proclama la nueva esperanza como la expectación de la revelación plena y de la consumación de lo ya iniciado. Desde ahora la Iglesia dirige la mirada hacia el «futuro de lo que ha venido». Por eso la esperanza —palabra y realidad— tiene una importancia fundamental para el apóstol Pablo. No siempre lo dice expresamente, pero de continuo da por supuesto que la esperanza se entiende en un sentido teológico, cristológico y escatológico. En sentido teológico puesto que no es la esperanza en algún tipo de ayuda humana, sino la espera del don de Dios. La esperanza es cristológica en la medida en que ha comenzado ya con la obra de Cristo y se realizará plenamente con la parusía del Señor. Y es escatológica, en cuanto que se cumple al final de los tiempos, aunque a partir de ese final influye ya en el presente.

Rom 8 desarrolla el concepto y el contenido de la esperanza. En 8,24 tenemos una especie de definición global del concepto: «Porque somos salvos en esperanza. Y no que alguno tenga esperanza de aquello que ya ve, pues lo que uno ya ve ¿cómo lo podrá esperar? Si esperamos, pues, lo que no vemos, lo aguardamos con paciencia.» «En esperanza» no quiere decir que los creyentes tengan la esperanza de ser salvados un día. Están ya salvados en la medida en que la acción de Dios los ha trasladado a la expectación del futuro. La esperanza apunta siempre al futuro. Su objeto nunca está presente de forma empírica. De lo contrario ya no sería esperanza, sino posesión. Pero esto no significa merma alguna, sino que garantiza la magnitud y el valor de los bienes esperados. Lo visible cae dentro de lo conocido. La esperanza se dirige a bienes mayores que todo cuanto ahora podemos ver. No elige lo visible

como lo aparentemente seguro, y cual si tuviera por inseguro lo invisible prescindiendo en consecuencia de ello. Justamente tiende hacia lo invisible, hacia lo más grande y seguro. La esperanza no puede en absoluto encaminarse hacia las cosas visibles, porque todo lo visible es temporal. «Y así no ponemos nosotros la mirada en las cosas visibles, sino en las invisibles. Porque las que se ven son transitorias; mas las que no se ven son eternas» (2Cor 4,18).

La esperanza cristiana no se encamina hacia las cosas visibles y perecederas ni se apoya tampoco en lo transitorio. Así lo demuestra el ejemplo de Abraham «el cual, habiendo esperado contra toda esperanza, creyó» (Rom 4,18). Abraham había llegado a un límite en el que ya no podía contar con las fuerzas y recursos naturales. Entonces entró en acción la confianza en el futuro de Dios. La esperanza se funda hasta tal extremo en lo que no es visible ni tenemos a nuestra disposición, que a los ojos del mundo puede aparecer como una paradoja. La esperanza neotestamentaria se basa en el hecho salvífico realizado por Dios en Cristo. «Tal confianza tenemos en Dios por Cristo» a causa de la justicia y la gloria que él ha operado ahora y que constituyen la nueva alianza (2Cor 3,4-12). Éste es el fundamento de la esperanza: el hecho de que Dios ha creado la nueva alianza. La esperanza de los viejos tiempos se ha cumplido. A ese cumplimiento tendía la esperanza profética y sobre él se levanta ahora la esperanza cristiana. El conocimiento de las Escrituras veterotestamentarias, ya cumplidas, refuerza la esperanza: «Porque todas las cosas que se han escrito, para nuestra enseñanza se han escrito, a fin de que mediante la paciencia y el consuelo de las Escrituras mantengamos la esperanza» (Rom 15,4). La esperanza se funda en la obra que Dios ha comenzado. La esperanza que no burla; porque la caridad de Dios ha sido derra-

mada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). El Apóstol piensa probablemente en la situación del juicio. En el gran juicio el creyente no tendrá que avergonzarse porque su esperanza se vaya a revelar engañosa. La garantía la tenemos en el amor de Dios que nos ha sido dado. Pablo no habla del amor del hombre a Dios —no sería de fiar, como tampoco es de fiar ningún querer humano— sino del amor de Dios al hombre. La seguridad se funda en que Dios ha dado el primer paso, por medio de su elección y su amor. Y el Espíritu es el mediador de la obra divina (así también en Jn 14,26; 2Cor 3,8).

La raíz y fundamento de la esperanza es la fe en la obra de Dios. «Abraham, habiendo esperado contra toda esperanza, creyó» (Rom 4,18). Fe y esperanza se citan juntas: «Nosotros en virtud de la fe esperamos recibir del Espíritu la justicia» (Gál 5,5). Si en el Nuevo Testamento la fe es don de Dios, también lo es la esperanza. «Dios y Padre nuestro, que nos amó, y dio eterno consuelo y buena esperanza por la gracia, aliente...» (2Tes 2,16; cf. Rom 15,13). Con la esperanza van unidas otras actitudes que constituyen la vida cristiana. De la esperanza nace la constancia: «Si esperamos lo que no vemos, lo aguardamos con paciencia» (Rom 8,25). El aguante es la que distingue la esperanza auténtica de la fantástica. Ésta es una llamarada que vuelve a apagarse y proviene de la ebullición del sentimiento y de las imágenes fugaces de la fantasía. La esperanza auténtica se mantiene firme sobre la realidad. Por eso tiene la fuerza de la paciencia, del «aguante». Esperanza y paciencia están unidas: «Nos acordamos delante del Dios y Padre nuestro, de las obras de vuestra fe, de los trabajos de vuestra caridad, y la firmeza en el sufrir (= paciencia) de vuestra esperanza en nuestro señor Jesucristo» (1Tes 1,3). A la tríada fe-esperanza-caridad corresponde la se-

rie fuerza-fatiga-perseverancia. De la actitud interior debe brotar la acción. Pero todo esto en último término no es fruto del esfuerzo del hombre, sino don de Cristo en su comunidad. Pablo retrocede todavía más en busca del origen. Si Cristo es la revelación de Dios al mundo, la esperanza es en último término obra de Dios. Cierto que la fe se encuentra ahora atribulada. Pero esta tribulación no destruye ni la fe ni la Iglesia, sino que despierta la esperanza. Por eso Pablo forja la cadena: tribulación-paciencia-virtud probada-esperanza (Rom 5,4). La esperanza es fuente de alegría (Rom 12,12) y de audacia (2Cor 3,12). La esperanza significa desde luego tensión y expectación, pero no incertidumbre ni angustia; es una confianza y seguridad de la existencia fundada en Dios. La confianza de la consumación en la venida del Señor enlaza presente y futuro. «Conforme a mis deseos y a la esperanza que tengo de que por ningún caso quedaré confundido; antes estoy con total confianza de que también ahora, como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, ora sea por mi vida, ora sea por mi muerte» (Flp 1,20). Pablo habla de aguardar y esperar. Si bien esto puede equivaler a una incertidumbre humana, queda sin embargo superada con la esperanza creyente. Puede ser que se cumpla con la muerte de cada uno, pero desde luego se manifestará en la venida de Cristo. «Del cielo estamos aguardando al Salvador Jesucristo señor nuestro» (Flp 3,20). La dirección escatológica de la esperanza la sustrae ya a este mundo. «Aguardamos la dichosa esperanza y la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo.» Y esta espera hace «que, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos sobria, justa y religiosamente en este siglo». Tanto más cuanto que ese salvador Jesucristo «se dio a sí mismo por nosotros, para redimirnos de todo pecado» (Tit 2,11-14).

La gran esperanza no llena en exclusiva a cada uno de los

fieles, ni tampoco mueve sólo a los hombres, sino que abarca la creación entera. «Las criaturas todas se ven sujetas a la vanidad, no de grado, sino por causa de aquel que les puso tal sujeción, con la esperanza de que serán también ellas libertadas de esa servidumbre a la corrupción, para la libertad y gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,20s). Miedo y anhelo son fenómenos primordiales de toda vida. Pablo quiere interpretar el fundamento y sentido de este hecho. Es una situación que originariamente no fue creada por Dios, sino producto de una culpa; y, por supuesto, no una culpa de la misma creación irracional, sino una culpa en la que tomó parte activa el hombre pecador. Para Pablo las quejas de la naturaleza son signos de que la creación aguarda y espera su redención y glorificación. «Lo aguarda con grande ansia» (Rom 8,19). Es posible que entendamos mejor el pensamiento paulino si tenemos en cuenta que comparte una larga tradición. La espera tensa de una transformación de las criaturas es un elemento antiguo en la Biblia. En la era salvífica del Mesías habrá un cielo nuevo y una tierra nueva (Is 65,17). Son representaciones que se siguen elaborando en los apócrifos veterotestamentarios y en la tradición rabínica. También el Nuevo Testamento habla de esta esperanza (además de Rom 8, también Act 3,21; Ap 21,1). Pablo enlaza la expectación apocalíptica con el convencimiento de que no se puede separar la historia de la creación del destino del hombre. La creación tiene en éste su sentido y centro. La historia del hombre con Dios es la historia de la creación toda. Lo cual vale tanto para la caída (Rom 8,20) como para la renovación (Rom 8,19). La opción y transgresión de Adán no sólo fue principio y causa de la muerte para la humanidad, sino para la creación entera. Por eso cuando el hombre es liberado de la muerte para que tenga acceso a la gloria, también a la creación se le quita la maldición, y también ella

recuperará la gloria del paraíso. En este punto Pablo comparte asimismo la tradición judía posterior. Dice un rabino: «Las cosas habían sido creadas en su plenitud, pero después que pecó el primer hombre se corrompieron, y no volverán a su orden propio hasta que venga el Mesías.»

La doctrina de Pablo plantea algunas cuestiones. ¿Cómo se ha de entender que el nacimiento y la vida, el sufrimiento y la muerte, que según parece se produce en la naturaleza con un proceso determinado por leyes naturales, son consecuencias de una opción y de una acción primordial del hombre? Pablo se remite a Gén 1-3, relatos que entiende como la consignación histórica de unos acontecimientos que se suceden inmediatamente: la creación del mundo y del hombre y el pecado original. Según los conocimientos de nuestra ciencia, la historia de la humanidad estuvo precedida de una historia de la naturaleza que se extendió a lo largo de inabarcables espacios de tiempo, rebosantes de una lucha cruel por la existencia y de terribles catástrofes. Nuestra interpretación no entiende la historia de los orígenes — Gén 1-3 — como una historia propiamente dicha, sino como una etiología que quiere explicar la existencia en la que nos encontramos, a partir de la fe bíblica en Dios y en la creación (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 17-30). En este punto Pablo ha llegado a los límites del conocimiento posible para él y para su tiempo. Pero al margen de tales cuestiones, el Apóstol dice que la redención del hombre no consiste en escapar del mundo — ésa podía ser la doctrina oriental o platónica de la redención — sino una redención con el mundo. Si el hombre es redimido de la vanidad y caducidad, con él lo es la creación entera. La muerte no puede ceñirse sólo a un punto — al hombre —. Vida y muerte no pueden subsistir yuxtapuestas; por eso la muerte es vencida en toda la creación. Pero no sólo eso. La creación tiene que

alcanzar la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Libertad aquí no es una libertad de acción, sino la libertad del ser, la libertad que constituye la consumación ontológica. Y la gloria no es solamente un cierto tipo de belleza o de resplandor, sino la aparición de Dios, que en la antigua alianza se manifestaba como gloria sobre Israel (2Cor 3,7), y que en la nueva alianza se cumple como revelación de Dios en Cristo (2Cor 3,9; 4,6). Estas esperanzas se fusionan ahora en una cristología cósmica y universal. La creación tuvo su principio en Cristo, tiene en él su consistencia y en él alcanzará ahora y en el futuro su consumación (Col 1,16s; Heb 1,2s). También la esperanza subsiste y se resume en Cristo. No es otra cosa que lo que comenzó en él como obra salvífica y es ahora algo presente. «Cristo entre nosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27). «Jesucristo, nuestra esperanza» (1Tim 1,1). La historia de Cristo es fundamento y figura de toda la esperanza cristiana. Por tanto es esperanza de resurrección en doble sentido: la resurrección como fundamento y como objetivo de la esperanza.

La esperanza es tan esencial a los cristianos que Pablo puede designarlos como «los que se alegran en la esperanza» (Rom 12,12), mientras los gentiles son los «que no tienen esperanza» (1Tes 4,13). También los gentiles se hacen imágenes y figuraciones de lo que será la vida después de la muerte. También ellos se construyen una esperanza. Sólo que tal esperanza carece de fundamento; es inauténtica y no puede subsistir. Desesperanza y paganismo son la misma cosa: «Estabais sin esperanza y sin Dios» (Ef 2,12). El verdadero Dios es quien garantiza la verdadera esperanza. Así es como el Dios bíblico se llama «el Dios de la esperanza» (Rom 15,13). Este Dios puede dar esperanza porque posee la plenitud de la vida. «Ponemos la esperanza en Dios vivo» (1Tim 4,10). Un ídolo muerto no puede garantizar la vida.

En los Hechos de los Apóstoles las palabras esperanza y esperar se reúnen y concentran en un punto de la escatología: la resurrección universal de los muertos. Ésta es la «esperanza» acerca de la cual se produce el enfrentamiento entre Pablo, los saduceos e Israel en general (Act 23,6).

La idea y concepto de la esperanza se desarrollan en la carta a los Hebreos[3], donde se expone más que la actitud esperanzada el contenido esperanzador, aquello que se espera. Fe y esperanza están íntimamente unidas: «La fe es el fundamento[4] de las cosas que se esperan; un convencimiento de las cosas que no se ven» (Heb 11,1). La frase tiene la forma de una definición. La historia de las formas podría determinarla como un principio que formula la doctrina cristiana. La realidad que se espera no está a nuestra vista ni a nuestra disposición, sino que sólo puede abrírsenos por la palabra reveladora y que se esclarece con la palabra transmitida. Y es así como la esperanza puede «penetrar hasta el interior del velo, donde por nosotros entró Jesús como nuestro precursor» (6,19s). Mientras en la antigua alianza solamente el sumo sacerdote podía entrar una vez al año en el santuario, ahora, después de que Cristo lo ha inaugurado, el acceso al santuario está abierto a todos los cristianos (9,11s; 10,19s). La esperanza alcanza certeramente el mundo celeste. La comunidad es «casa de Dios, si hasta el fin mantenemos la confianza y la esperanza de la gloria» (3,6). Confianza y esperanza gloriosa significan

3. Además de los comentarios cf. E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburgo 1965, 203-214; F.J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich 1955, 80-127.

4. La traducción y explicación de la palabra ὑπόστασις (Heb 11,1) es discutible. Si se refiere a cosas la palabra significa «el fundamento», si se refiere a hombres «el estar en la base». La interpretación de la Reforma como «confianza» difícilmente será correcta. Se han propuesto las siguientes explicaciones: «La fe es prenda de lo que se espera», «es perseverar en lo que se espera».

la capacidad y la fuerza para mantener la salvación escatológica y confesarla con alegría. La esperanza puede gloriarse por su riqueza y certidumbre; genera la confianza y la gozosa satisfacción. La vida en la fe se dirige y tiende «hacia la esperanza que se nos ha propuesto» (6,18). Pero cada uno debe «mostrar el mismo fervor hasta el fin para el cumplimiento de su esperanza» (6.11). El fervor de la comunidad puede resistir hasta que haya recibido en la consumación final todo el contenido de la esperanza. «Mantengamos inconcusa la esperanza que hemos confesado» (10,23). Se designa como esperanza la confesión que ha de mantener la comunidad. Esperanza y fe son, pues, la misma cosa (cf. Rom 10,9s). El contenido de la esperanza, garantizado por Dios, es inconmovible. La fe, el estado y el ser cristianos pueden designarse en la carta a los Hebreos directamente como esperanza. Frente al judaísmo, el cristianismo es sencillamente «una esperanza mejor» (Heb 7,19), por ser una esperanza cierta, que lleva a la meta y la alcanza con seguridad. Con una imagen frecuentemente usada hasta hoy se describe la esperanza como «áncora segura y firme para nuestra alma»[5] (6,19). De la misma manera que el barco busca en el puerto un refugio a las tempestades del mar, y anclado en él está seguro y tranquilo, así también el creyente busca en su Dios un refugio frente al mundo. La esperanza proporciona al alma tranquilidad y seguridad. El alma está protegida contra los ataques de enemigos exteriores, y en su interioridad contra la duda y la angustia. Es la fuerza configuradora y el centro de la vida cristiana.

En la carta a los Romanos (4,18), lo mismo que en la carta a los Hebreos y ya antes en la tradición judía, Abraham es el

5. El símbolo del ancla es probablemente precristiano; A. FICHLER, *Der Hoffnungsanker*, en «Zeitschr. d. Deutschen Palästinavereins» 59 (1956) 208-214; P. STUMPF, art. *Anker*, en RAC 1 (1950) 440-443.

prototipo de la fe. De él se dice: «Por la fe, aquel que recibió el nombre de Abraham, obedeció, partiendo hacia el país que debía recibir en herencia; y se puso en camino no sabiendo adónde iba» (11,8). Tal es siempre el comportamiento de la esperanza, que no sabe adónde va. Al futuro le llama Dios; y no sabe nada más. Pero esto basta. Y es que «lo que seremos algún día no aparece aún» (1Jn 3,2).

La primera carta de Pedro trata repetidamente de la esperanza cristiana. «Bendito sea Dios... que por su gran misericordia nos ha regenerado con viva esperanza mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos para una herencia incorruptible» (1Pe 1,3s). Lo contrario de la esperanza viva es una esperanza muerta; es decir, la esperanza vana en su contenido, que ni es ni puede ser verdadera. La carta da por cierto que existe también una tal esperanza. Por supuesto, que la esperanza cristiana es una esperanza viva. No es un mero anhelo incierto e impreciso, sino algo garantizado y seguro. Es esperanza viva porque tiene su fundamento y su meta en Cristo que, como resucitado, es el Señor de la vida. Los cristianos han vuelto a nacer a una esperanza viva. Como quiera que la primera carta de Pedro se refiere con mucha frecuencia al bautismo, es posible que este segundo nacimiento recuerde también aquí el rito cristiano. Mas podría designar también como nuevo nacimiento la redención operada por la acción salvífica de Cristo y la fe en general. La meta de la esperanza es la herencia del cielo. Y aunque se trata de un bien futuro, está asegurado y sin los riesgos y amenazas que pesan sobre los bienes humanos. Los cristianos «creen en Dios que ha resucitado a Cristo de entre los muertos» (1Pe 1,21). Cristo es el fundamento de la fe y al mismo tiempo la comunión perenne entre Dios y los hombres. Por medio de él se han de poner la fe y la esperanza en Dios» (1Pe 1,21). Fe y esperanza están unidas en el sentido

de que la fe sólo subsiste en la medida en que se hace esperanza. Así es como puede satisfacer a las preguntas que pesan sobre ella, en cuanto que espera su solución. Los cristianos deben estar siempre prontos para responder a cualquiera que les pida razón de la esperanza en que viven (1Pe 3,15). La pregunta sobre la esperanza puede plantearse — conforme a la situación de la carta — en plan curioso y hostil o en plan amable y deseoso de conversión. Es sobre la esperanza que se pide razón. Así pues, viene a ser casi lo mismo que fe, aunque cabe acentuar que la fe apunta a la esperanza. «Vuestra» esperanza puede referirse a la comunidad cristiana, pero cabe que signifique también la esperanza de cada cristiano.

Singular importancia tiene un texto de la segunda carta de Pedro, un escrito que nació probablemente hacia fines del siglo I y que, aprovechando las posibilidades de la pseudoepigrafía antigua, se puso bajo el nombre del apóstol Pedro para indicar que la doctrina apostólica debe continuar transmitiéndose y afrontando nuevas cuestiones. Dice así: «¿Cuáles debéis ser vosotros en la santidad de vuestra vida y piedad, aguardando y corriendo a esperar la venida del día del Señor...? Esperamos, conforme a sus promesas, nuevos cielos y nueva tierra, donde habitará la justicia» (2Pe 3,12s). Cierto que en el contexto se manejan las tradiciones sobre el escenario cósmico y apocalíptico, y hasta se refuerzan con la idea mítica de la combustión del mundo; pero renunciando a toda mitología se expresa sin ningún grafismo y de un modo puramente conceptual el objetivo y contenido de la esperanza, cuando se dice que la justicia habitará en la nueva tierra.

Probablemente no es casualidad que los escritos joánicos hablen menos de la esperanza y que el IV Evangelio la silencie por completo. Y es que testifica de forma muy apremiante la presencia de la salvación (Jn 4,23; 5,25). De la esperanza se

deduce la exhortación: «Quien tiene tal esperanza en Él se santifica a sí mismo, así como él es también santo» (1Jn 3,3). A Jesús se dirige la esperanza (1Jn 3,2), que por ser el justo, es el santo (1Jn 2,29). La vida del que espera y cree debe concordar con el ser de aquel a quien se dirige la fe. Por eso el que espera tiene que ser santo.

En el Evangelio de Juan, Cristo es el camino, la verdad, la vida, la luz, el pan, el verdadero pastor, la eterna Palabra de Dios. En el entorno coetáneo del Evangelio, y de manera especial en la gnosis incipiente, se hablaba de la esperanza de estos bienes. El Evangelio no reprocha en modo alguno los anhelos de los hombres. La esperanza es buena y tiene su fundamento. Ahora es cuando se les promete a los hombres el cumplimiento genuino y total de su esperanza. Junto con otros textos ya citados del Nuevo Testamento, estas palabras aluden al problema de las relaciones existentes entre la esperanza natural y la que viene dada por Dios. Aquélla puede subsistir en una doble forma: como el fenómeno constante del hombre, y también como el pensamiento sistemático de tipo utópico-futurista. Pero la esperanza redimida puede asumir a la irredenta.

Por lo que hace a la fe la terminología distingue una *fides qua creditur* (la actitud creyente) y una *fides quae creditur* (el contenido de la fe). Así se puede también distinguir una *spes qua speratur* (la actitud esperanzada) y una *spes quae speratur* (el contenido de la esperanza). Según la escatología y la apocalíptica bíblicas, el contenido de la fe abarca la escatología personal de cada uno: muerte, juicio, cielo, infierno y los acontecimientos de la escatología cósmica: parusía, resurrección de los muertos, juicio universal, consumación del universo; y, en todo esto, la escatología es la que promete la sustancia del acontecimiento, mientras que la apocalíptica describe el modo como

sucederá ese acontecimiento. Para la teología exegética y dogmática no es cuestión fácil la de cómo hay que entender las descripciones apocalípticas y escatológicas del Nuevo Testamento. ¿Qué es imagen en todo esto, y qué es enunciado de fe? Con seguridad que los enunciados son en gran medida metafóricos. Las descripciones escatológicas de la Biblia se encuentran también de manera idéntica o similar en los escritos apocalípticos coetáneos extrabíblicos. A los textos conocidos desde antiguo se suman últimamente los rollos de Qumrán. Así pues, es evidente que las imágenes son intentos de exposición condicionados por su época. Hay que añadirles nuestras reflexiones fundamentales. Las afirmaciones escatológicas son enunciados sobre un mundo que está más allá del tiempo y del espacio. Mas para todas ellas nos servimos necesariamente de las categorías de espacio y tiempo. Por eso todos los enunciados escatológicos son necesariamente metafóricos. Ha sido principalmente Emmanuel Kant quien ha cobrado clara conciencia filosófica y teológica de todo esto. Hace bastante tiempo que la reflexión teológica se preocupa con mucha insistencia de las cuestiones relativas a la hermenéutica de los enunciados escatológicos [6].

Como autor representativo de la actual teología existencial cabe citar a Rudolf Bultmann con su obra *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung* (cf. supra). La frase inicial reza así: «El sentido de las imágenes mitológicas de la esperanza, tal como ha sido expuesto a través de la desmitologización, es que hablan del futuro de Dios como de la plenitud de la vida humana.» Tal interpretación parece que

---

6. K. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones teológicas* = «Escritos de Teología» 4, Taurus, Madrid 1961, 411-440; id., *La Iglesia y la Parusía de Cristo,* ibid. 6, Madrid 1969, 338-358.

renuncia a los enunciados bíblicos sobre la consumación del universo (Rom 8,20s) por considerarlos mitológicos. Frente a ello y frente a la «pérdida de la escatología» las reflexiones más recientes acentúan el carácter futúrico de la expectación bíblica y cristiana. Tales reflexiones encuentran expresión vigorosa en Jürgen Moltmann y su *Theologie der Hoffnung* (cf. supra) así como en la discusión a que ha dado origen. Moltmann dice: «Sin una escatología cosmológica no puede expresarse la existencia escatológica del hombre» (60). La teología cristiana debe ser «una doctrina de la esperanza cristiana que abarque tanto lo esperado como el consiguiente acto de esperar» (111). La esperanza arranca de la resurrección de Cristo de entre los muertos. «Por tanto una fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede llamarse ni fe ni cristiana» (150). «La esperanza nacida de la cruz y de la resurrección transforma lo que el mundo tiene de vano, contradictorio y torturante en su todavía-no, sin permitir que termine en la nada» (179). La Iglesia, colmada por la escatología, se afanará con todas sus fuerzas por orientar a la humanidad y al mundo hacia el futuro. El futuro tiene que dejarse sentir en el presente. La proclamación de la esperanza debe ser palabra y respuesta para el mundo actual que se ve movido y agitado por el problema del futuro. Ante este mundo debe el cristiano «dar razón de su esperanza» (1Pe 3,15). La esperanza secularizada encuentra una vibrante expresión en la obra de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (La esperanza como principio). Elaborada a lo largo de muchos años, la obra reúne los más diversos pensamientos, consideraciones y profecías. Ha asumido incluso la apocalíptica judía y la espera cristiana de la salvación, aunque insertándolas en una concepción materialista y atea del mundo. Arrastrados por una evolución que todo lo abarca, el hombre y el mundo tienden y se afanan hacia la consumación

futura. Su contenido es todavía para nosotros una utopía escondida. Pero en el hombre actúa siempre una preconsciencia de la esperanza, que es preciso elevarla al nivel de la conciencia. Bloch profesa la esperanza como principio, a pesar de todas las experiencias contrarias que se han hecho hasta ahora en la historia. Este principio que es la esperanza debe ser herencia de la religión en la medida en que — según Bloch — es mitología. Pero esa utopía ¿no es, a su vez, una nueva mitología?

Teología bíblica y filosofía humana de la esperanza, problemas e intentos de solución tanto individuales como sociales, se relacionan en nuestra época a través de una comunicación literaria y espiritual. Ambas corrientes desembocan en la historia abierta de los esfuerzos que se hacen por una renovación de la sociedad.

VIII

AMOR DE DIOS

G. QUELL - E. STAUFFER, *art.* ἀγαπάω, en ThWb 1 (1933) 20-55. J. COPPENS, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain,* en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 40 (1964) 252-299. M. PAESLACK, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter philein «lieben», philia «Liebe», «Freundschaft», philos «Freund» in der LXX und im Neuen Testament,* en «Theologia viatorum» 5 (1954) 51-142. K. RAHNER, *El mandamiento del amor y los demás mandamientos* = «Escritos de Teología» 5, Taurus, Madrid 1964, 481-502; idem, *Sobre la unidad de amor a Dios y amor al prójimo* = ibid. 6, Taurus, Madrid 1969, 271-294. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul,* Roma 1961. R. SANDER, *Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum,* Stuttgart 1934. C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de Théologie néotestamentaire,* Lovaina 1955; idem, *Agapè dans le Nouveau Testament,* 3 vols., París 1958-1960. V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* Düsseldorf 1951. J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten,* Münster de W. 1930.

Aristóteles enseña que no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de ningún bien para su felicidad *(Ética a Nicómaco,* 9,1158 B,35). Asimismo dice: «Sería absurdo que uno pretendiera afirmar que ama a Zeus» *(Ética Mayor* 2,11,1208). Tal afirmación vale para toda la religión griega y con ella, como ejemplo típico, para cualquier religiosidad natural.

Cierto que la religión griega venera al amor como algo divino en la figura de Afrodita; y lo mismo hacen otras religiones que personifican la fuerza del amor. Pero con ello sólo pretenden sugerir que el amor es una fuerza tan poderosa y excelsa que el hombre la experimenta como un poder demoníaco. En cambio sólo el Dios de la fe bíblica ama al hombre. Se puede decir ciertamente de las divinidades extrabíblicas que son dioses clementes o que son buenos, con clemencia y bondad referidas al que las merece. Pero el amor de Dios es distinto y es mucho más. No pregunta por el mérito del ser amado. En el concepto humano del amor, éste es siempre un movimiento hacia lo que se conoce como valioso y que, por consiguiente, se apetece como digno de ser amado. En ese movimiento de toma y daca el amante busca también un enriquecimiento de sí mismo con los valores del objeto amado. Desde luego que según este concepto del amor, el dios de la filosofía no puede amar. Concebido como el ser absoluto, posee todos los bienes. Según Platón, Dios es simplemente el Bien. Por lo tanto para este Dios es imposible el amor en cuanto tendencia a la complementación de valores. El amor del Dios bíblico no es un amor concupiscente, sino un amor que regala y crea valores. Se dirige al que carece de ellos; más aún, al que sólo tiene deméritos, al pecador, y hace que el indigno de amor sea amable. La esencia de la religión bíblica y cristiana es el amor que todo lo mueve. Sale de Dios que es el amor, y a través de Cristo llega al mundo. El don divino del amor se sigue regalando en el amor al prójimo. Por esta gran comunión de amor el amor retorna a su origen divino.

El Antiguo Testamento describe en primer lugar el gobierno amoroso de Dios sobre el hombre y habla — en textos posteriores — expresamente del amor de Dios a ese hombre. La creación del mundo y del hombre son obra de la bondad di-

vina. «Y vio Dios que era bueno» (Gén 1,4.10.31). Dios selló pactos de bendición con Noé (Gén 9,1-17), con Abraham (15,18) y con los patriarcas (26,3-6; 28,13-15), y por último con todo el pueblo de Israel en el Sinaí (Éx 24,8; 34,10). Frente a Israel Dios demostró su especial favor y gracia al elegirlo (Dt 14,2). El Señor de Israel «es un Dios misericordioso y clemente, tardo para la cólera y rico en bondad y fidelidad; que conserva la misericordia para millares, que borra la iniquidad y los delitos y los pecados» (Éx 34,6s). En el mundo ambiental cananeo se celebraba a los Baales, los señores y dioses de la naturaleza y de la vida, con cultos a la fecundidad y fiestas dedicadas al amor (Jue 6,25). También los reyes de Israel y muchos israelitas se adherían a tales celebraciones (1Re 16,31; 19,18; Jer 11,13). Los profetas combaten la caída en el culto idolátrico (1Re 18,21-40; Jer 2,23; Ez 6,4-6; Os 13,1). Por tanto, era un riesgo que el Antiguo Testamento describiera las relaciones de Dios con su pueblo como unas relaciones amorosas. El fundamento de la elección de Israel es el paradójico amor divino (Dt 7,7s; 10,15). Los profetas tienen que proclamar este amor. Las relaciones entre Dios e Israel son como un pacto matrimonial. Cierto que Israel ha roto la alianza y se ha convertido en una prostituta; pero Dios no abandona a su pueblo (Os 2,19-23). «Cuando Israel era un niño, yo le amé y yo llamé de Egipto a mi hijo» (Os 11,1). «Yo te he amado con perpetuo amor: por eso, misericordioso, te atraigo a mí» (Jer 31,3).

Más tarde los Salmos hablan de la fidelidad de Dios a su alianza (Sal 89,4s), Pero ahora también de su amor a cada individuo: «El Señor endereza al encorvado y ama al justo» (Sal 146,8). La misericordia de Dios alcanza a todas sus criaturas (Sal 145,9-16). Aunque con el tiempo se acentuó la justicia de Dios, Israel no olvidó nunca el mensaje de la misericordia divina (4Esd 7,132-139). Los varones piadosos de Qum-

rán alaban a Dios: «Nos ha mostrado su clemencia misericordiosa por los siglos de los siglos» (1QS 2,1).

Ese Dios que ama, espera como contrapartida el amor de Israel. En el pacto matrimonial Israel está obligado al amor y fidelidad hacia Yahveh (Os 1-3; Is 54,4-8; Jer 31,32). «Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me aborrecen y que uso de misericordia hasta la milésima generación con los que me aman y guardan mis mandamientos» (Éx 20,5s). El amor del hombre a Dios es una obligación que nace de la alianza; y puede, por tanto, expresarse en forma de precepto. Así ocurre en el gran mandamiento, que reaparece también en el Nuevo Testamento: «Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6,5). Si ya en Dt 6,5 aparece el mandamiento del amor junto con la exigencia de cumplir la ley (Dt 6,1-7), en 10,12 el mandamiento reza así: «¿Qué te pide de ti el Señor, tu Dios, sino que temas a Yahveh, tu Dios, y sigas sus caminos y le ames, y que sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma?» Temor y amor de Dios son la misma cosa. Dios es el *mysterium tremendum et fascinosum*. Por eso se exige obediencia y servicio. Pero la esencia más profunda de la fidelidad a Dios es el amor: «He recordado el afecto de tu juventud y el amor de tus desposorios; tú me seguías en el desierto» (Jer 2,2). En los salmos se entiende la comunidad con Dios como amor. «Yahveh guarda a cuantos le aman» (Sal 145,20; cf. 18,1; 31,24s; 91,14; 116,1). También la Sabiduría habla de la unión que se da en el amor: «Los fieles a su amor estarán unidos con él» (Sab 3,9). El judaísmo postbíblico es consciente de la misma realidad: «El Señor es fiel con los que le aman en verdad» (Sal Salomón 14,1). Alrededor del año 100 a.C., la carta de Aris-

teas (229) puede asegurar que el amor a Dios es un don de él mismo: «La mayor belleza es la piedad. Su fuerza es el amor. Y éste es el don de Dios.» Como anteriormente Israel, así la comunidad de Qumrán se sabe elegida y amada por Dios (1QS 1,22; 2,2-4; 3,26). Bajo influjo oriental y griego el judaísmo rabínico de los tiempos neotestamentarios habla del amor como del elemento esencial en las relaciones con Dios, y le da unos contenidos místicos [1].

Para el Nuevo Testamento el conocimiento del amor divino es un don precioso derivado de la religión de Israel. También Jesús manifiesta esta conciencia de las relaciones amorosas entre Dios y los hombres. Evidentemente pone a Dios como el único bueno (Mc 10,18), el compasivo (Mt 18,33; Lc 6,36), y como el Padre amoroso (Mt 5,45; 6,9) que busca al hombre igual que el pastor a la oveja extraviada (Lc 15,4-7) y recibe al hombre perdido como el padre al hijo pródigo (Lc 15,11-32). Cristo, el Hijo amado (Mc 1,11), pone ahora de manifiesto y actualiza el amor del Padre. Para explicar su ministerio en favor de los pecadores, Jesús cuenta las parábolas que hacen referencia a ese Dios que busca y acoge lo que se ha perdido (Lc 15,2). En el ministerio de Cristo, que se dirige a los pobres, enfermos y pecadores, acontece el amor de Dios (Mc 2,5). Estamos en la era mesiánica de la salud, en la que Dios perdona por el amor los pecados y otorga la paz (Lc 7,47.50).

El hombre se ve interpelado por el amor divino. El antiguo mandamiento del amor a Dios vale también para la actual época salvífica del Mesías. Los Evangelios (Mc 12,28-34) [2]

1. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 1, 905-907.

2. Los tres relatos sinópticos difieren tanto entre sí que tal vez se deba suponer la procedencia de distintas fuentes. Si antes de su puesta por escrito la historia se había fijado en varias tradiciones, esto puede significar que el relato tenía especial importancia para la comunidad;

cuentan de un encuentro que tuvo Jesús con los escribas de su tiempo, ocasión que aprovecha para enseñar el mandamiento del amor. A la pregunta de cuál es el primer mandamiento, Jesús responde: «El primero de todos los mandamientos es éste: Escucha, Israel, el Señor Dios tuyo es el solo Dios. Y amarás al Señor, Dios tuyo, con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas.» El mandamiento del amor a Dios es el primer mandamiento tanto para Israel como para el Evanglio. El amor a Dios se manifiesta en la unión con él por medio de la fe, la oración y la alegría con que se participa en la comunidad y celebración litúrgicas (Lc 2,49). Pero amar a Dios significa también estar a su servicio. La codicia de otros bienes retrae de esta actitud de servicio: «Nadie puede servir a dos señores. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24). El amor a Dios puede verse amenazado por el lastre de las necesidades terrenas; tanto que cuando éstas alcancen su grado extremo en el tiempo escatológico, «Se enfriará la caridad de muchos» (Mt 24,12).

La palabra del Señor «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36) alude a que el amor clemente de Dios se adelanta al hombre. Esto mismo se dice en forma de parábola cuando el padre del hijo pródigo otea desde lejos su vuelta, se apresura a salirle al encuentro y le recibe amorosamente (Lc 15,20). Tras la obra salvífica de Cristo la Iglesia de los apóstoles pone de relieve que ese amor preveniente de Dios se ha hecho acontecimiento y al que ahora puede responder el hombre. El comienzo de toda relación amorosa entre Dios y el mundo arranca del propio Dios que, buscando al hombre con su amor, ha iniciado el movimiento amoroso. «Lo que hace brillar más la caridad de Dios hacia

---

cf. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe* = «Gesammelte Aufsätze» 3, Munich 1968, 37-45.

nosotros es que, cuando éramos aún pecadores, al tiempo señalado murió Cristo por nosotros» (Rom 5,8). Con acento personal dice Pablo: «el Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). El amor de Dios estaba y está abierto al mundo en Cristo: «Ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,39). Es este amor el que mantiene compacta a la Iglesia: «La caridad de Cristo nos urge al considerar que, si uno murió por todos, luego es consiguiente que todos murieron» (2Cor 5,14). El amor de Cristo a la Iglesia es comparable al amor conyugal (Ef 5,22). El amor que Dios nos tiene se hace efectivo en cada momento de la elección; idea esta que Pablo toma de la fe veterotestamentaria. Los creyentes son «amados y elegidos de Dios» (Rom 1,7; Col 3,12). Dios «nos ha predestinado para ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo» (Ef 1,5). El amor produce una vida nueva: «Dios, que es rico en misericordia, movido del excesivo amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dio vida juntamente en Cristo» (Ef 2,4). El amor divino se hace ahora realidad por medio del Espíritu: «La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). El amor a que el Apóstol se refiere aquí no es el del hombre a Dios, sino el amor de Dios que sale al encuentro del hombre y le colma. Y es capaz de volverse hacia Dios aquel al que Dios se ha vuelto primero. Dios hace brotar el amor con ímpetu creador. «El que ama a Dios, ése es conocido por él» (1Cor 8,3). Una vez avivado por Dios, el amor del hombre emprende el retorno hacia su fuente: «Ahora, habiendo conocido a Dios, o, por mejor decir, habiendo sido conocidos por Dios» (Gál 4,9; cf. 1Cor 13,12; Flp 3,12). El amor a Dios empieza siempre por ser una llamada que se recibe de Dios. «Sabemos también nos-

otros que todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios, de aquellos, digo, que él ha llamado según su decreto» (Rom 8,28). Como Dios es siempre el que ha de suscitar el amor, la bendición del Apóstol suena así: «Que el Señor dirija vuestros corazones en el amor de Dios y en la paciencia de Cristo» (2Tes 3,5). Pablo habla de la fe a menudo y con apremio. Pero no hay que encoger su mensaje ni su intención. La fe es el camino, el amor la meta. La meta es más importante que el camino, y el hecho más que la palabra. La fe es la mano que se extiende para alcanzar la gracia; pero el Apóstol tiene aún algo mayor que decir: que de hecho alcanzamos a Dios. Cuando Pablo describe las relaciones entre el hombre y Dios como unas relaciones de fe, incluye también la realidad amorosa. Y finalmente coloca al amor por encima de la fe: «Ahora permanecen estas tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad; pero la caridad es la más excelente de todas» (1 Cor 13,13). Fe, esperanza y caridad constituyen la existencia cristiana. La mayor es la caridad porque permanece para siempre, vence a la muerte (Rom 8,37) y es el lazo que nunca se romperá (Col 3,14). «La caridad nunca fenece» (1Cor 13,8). El amor a Dios encuentra su plenitud final: «Lo que ni el ojo vio, ni oído oyó, ni pasó a hombre por pensamiento, lo tiene Dios preparado para aquellos que le aman» (1Cor 2,9). Que el amor abarca la fe y la consuma es algo que se expresa también en este deseo: «Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, estando arraigados y cimentados en caridad; a fin de que podáis comprender, con todos los santos, cuál es la anchura, longitud, altura y profundidad. Y conocer también aquel amor de Cristo, que sobrepuja a todo conocimiento» (Ef 3,17-19). El amor de Cristo está presente en la Iglesia y en el mundo colmándolos. Pero es inasible y, en definitiva, está por encima de toda experiencia y conocimiento.

En el Evangelio de Juan, el amor es el que mueve a Dios y al mundo y el que los fusiona. En su círculo más íntimo el amor une al Padre y al Hijo. El Padre ama al Hijo, porque éste cumple su mandamiento y pone su vida como rescate del mundo: «El Padre ama al Hijo y ha puesto todas las cosas en su mano» (Jn 3,35). «El Padre me ama porque doy mi vida» (10,17). A su vez, el Hijo ama al Padre, y el mundo tiene que conocer la magnitud de ese amor en el hecho de que actúa como el Padre le ha encargado (14,31). El amor que tiene Dios al mundo y a los hombres se pone de manifiesto en el envío del Hijo: «Que amó tanto Dios al mundo que no paró hasta dar a su Hijo único; a fin de todos los que creen en él no perezcan» (3,16). El amor del Padre abarca también, junto con el Hijo, a los discípulos: «El mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y habéis creído que yo he salido de Dios» (Jn 16,27).

Dios es el comienzo del amor: «Y en esto está la caridad: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero a nostros, y envió a su Hijo, propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4,10). De los discípulos el amor retorna al Padre: «Si así nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (4,11). El hombre responde al amor de Dios ante todo por medio de la fe: «Nosotros asimismo hemos conocido y creído el amor que nos tiene Dios» (4,16). Pero el amor a Dios debe hacerse efectivo también en la obediencia a su palabra (2,5) y en el amor a los hermanos (3,17). El amor divino es incompatible con el amor al mundo. «Si alguno ama al mundo, no habita en él la caridad del Padre» (2,15). Lo que constituye la esencia de Dios, como ser vuelto hacia el hombre, puede significarse con la siguiente frase: «Dios es amor» (4,8.16), en cuanto que su actuación con y sobre el hombre es siempre una manifestación amorosa. Esto es lo que se re-

vela en la historia de salvación, puesto que Dios entregó a su Hijo para operar esa salvación (4,9.14); pero también en cada una de las acciones amorosas de Dios, ya que somos hijos suyos, del Padre (3,1) y Dios está y permanece en nosotros (4,16). La afirmación de que Dios es amor no constituye un enunciado filosófico abstracto, sino un enunciado histórico-salvífico. Teniendo en cuenta las estrechas relaciones que median entre el IV Evangelio y la primera carta de Juan, quizá se pueda añadir que el amor constituye la esencia de Dios porque Padre e Hijo son desde la eternidad una misma cosa en el amor (Jn 14,31; 17,24). La comunión de fe y de amor con Dios no terminará nunca. «El que permanece en el amor, en Dios permanece y Dios en él» (1Jn 4,16). Ése es otro motivo para que el cristiano espere confiadamente el momento del juicio. El amor que Dios nos tiene no habría alcanzado su objetivo y nuestro amor no se habría consumado, si la fe tuviera miedo de Dios como de un tribunal humano. Así que vale la afirmación: «No hay temor en el amor» (4,18). Esto es al mismo tiempo una promesa y una exhortación. Los hijos de Dios deben superar y deshacerse de cuanto impide que la comunidad de amor que han recibido de Dios llegue a ser una verdad y realidad completa.

También el Apocalipsis habla del amor que tiene Dios a la Iglesia: «Contra ti tengo que has perdido tu primera caridad» (Ap 2,4). «Conozco tus obras y tu fe, y tu caridad, y tus servicios, y tu paciencia, y tus obras últimas» (2,19).

Para el Antiguo Testamento y el Nuevo el amor del hombre a Dios es la suprema actitud moral. En consecuencia los grandes maestros cristianos (como Agustín, Tomás de Aquino, Francisco de Sales) dicen que el Amor a Dios es el que presta a la vida cristiana su consumación. Siguiendo la terminología escolástica, la teología viene llamando al amor de Dios «la

forma de las virtudes» *(forma omnium virtutum)*. El amor da a las virtudes su configuración, unidad y perfección. Lo cual es posible porque comunica a todas las actitudes morales del hombre la relación que las une a Dios. La disciplina eclesiástica fundamenta la contemplación *(vita contemplativa)*, como acto y como estado, en el gran aprecio que hace del amor a Dios. Esta valoración se mantuvo en vigor durante siglos sin sombra de duda y como elemento indiscutiblemente bíblico-neotestamentario. Es posible que al legado bíblico se hayan añadido otros elementos; ha podido insinuarse, por ejemplo, una mística neoplatónica. Cuando se designa a Dios como «el bien más elevado y más amable» se emplea una terminología neoplatónica. Y no se podrá negar que con los vocablos extraños entraron también contenidos extraños. Pero lo esencial siguió siendo la doctrina bíblica sobre el amor de Dios.

La moderna ética protestante tiene dificultades en mantener la antigua concepción; incluso llega a rechazarla. Esto ocurre por influjo de la filosofía de Emmanuel Kant, según la cual, y en un tono marcadamente polémico, es completamente imposible servir a Dios de otro modo que cumpliendo los propios deberes para con los demás hombres. El único servicio divino verdaderamente digno es, para Kant, el amor al prójimo. Cuando hoy se dice que Dios como ser metafísico ha muerto y que sólo se le puede encontrar y sentir en la relación con el hombre, se está expresando esta problemática en toda su virulencia.

Por el contrario, la ética bíblica — la protestante y la católica — insiste en que no se deben recortar o dejar de lado los testimonios paulino y joánico del amor de Dios (como amor de Dios al hombre y como amor del hombre que responde a Dios).

No es necesario decir que una lesión del amor al prójimo

no puede cubrirse con un supuesto amor a Dios. El Evangelio proclama que uno no puede sustraerse al deber que tiene para con sus padres mediante una ofrenda sacrificial (Mt 7,11s). Y repite, como sentencia del Señor, el dicho del profeta: «Misericordia quiero y no sacrificio» (Mt 9,13 siguiendo a Os 6,6). El amor a Dios es auténtico sólo cuando se acredita con amor al hermano (1Jn 2,5; 3,17). Despreocuparse del prójimo para vivir una vida feliz con Dios significaría construir un templo a los ídolos.

Citemos dos frases de Karl Barth. Una de ellas (en la exposición de la Carta a los Romanos, Zollikon - Zurich [2]1929, p. 303s) exige una severa distinción entre lo auténtico y lo inauténtico: «El amor a Dios, como *agape*, está separado de todo eros, incluso del eros religioso, por la espada fulgurante de la muerte y de la eternidad, la cual proclama que aquí, el hombre nuevo, que ni conquista ni se deja conquistar, se halla delante de Dios, con quien, a diferencia de Baal y otros dioses similares, no cabe ninguna clase de canción de amor.» Sin embargo Karl Barth se opone a la teología protestante cuando ésta niega el sentido auténtico del amor a Dios. Es posible escapar a las obligaciones que impone el amor al prójimo refugiándose en un amor a Dios falsamente entendido; pero también cabe escapar del amor a Dios refugiándose en un amor al prójimo falsamente entendido. «Los hijos de Dios renuncian a todos estos movimientos de huida» *(Die kirchliche Dogmatik* 1,2, Zollikon - Zurich [4]1948, 480).

IX

AMOR AL PRÓJIMO

H. GREEVEN - J. FICHTNER, art. πλησίον, en ThWb 6 (1959) 309-316. H. GREEVEN - J. FICHTNER, art. φιλέω, ibid. 9 (1970) 112-169. H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln 1963 (hay trad. francesa: *L'amour seul est digne de foi* = «Foi vivante» 32, Les éditions du cerf, París). H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum,* Utrecht 1939. L. BOROS, *Im Menschen Gott begegnen,* Maguncia 1962. R. BULTMANN, *Das christliche Gebot der Nächstenliebe* = «Glauben und Verstehen» 1, Tubinga [6]1966, 229-244. E. FUCHS, *Was heisst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?* = «Gesammelte Aufsätze» 2, Tubinga [2]1965, 1-20. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11,* Roma 1963. O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe und die Verkündigung Jesu,* en N. KOCH, *Zur sozialen Entscheidung,* Tubinga 1947, 53-101. F. MUSSNER, *Der Begriff des Nächsten in der Verkündigung Jesu* = «Praesentia salutis», Düsseldorf 1967, 125-132. A. NYGREN, *Eros und Agape,* Gütersloh 1937. H. SCHÜRMANN, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu,* en H. SCHUBERT, *Vom Messias zum Christus,* Viena 1964, 203-232. C. SPICQ, *Die Nächstenliebe in der Bibel,* Bonn 1962. K. THIEME, *Nächstenliebe, jüdisch und christlich,* en «Judaica» 6 (1950) 290-300. R. VÖLKL, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin,* Munich 1956; id., *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1963; idem, *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel,* Friburgo de Brisgovia 1964.

Para más bibliografía, cf. VIII. Amor de Dios.

A la pregunta de cuál es el mayor de los mandamientos Jesús responde: «El primero es: Amarás al Señor, Dios tuyo, con todo tu corazón... El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos» (Mc 12,29-31) [1]. Jesús formula con frases veterotestamentarias el doble mandamiento del amor: el mandamiento del amor a Dios con Dt 6,5; el del amor al prójimo con Lev 19,18. Según los relatos evangélicos Jesús estaba conversando con los doctores de la Ley, que en seguida se muestran de acuerdo con él. El doble mandamiento no es para ellos nada nuevo ni inesperado. Según Lc 10,27 habría sido incluso el mismo doctor de la Ley, y no Jesús, el que formuló el mandamiento. Esta presentación tiene probablemente su razón de ser en la redacción lucana. Aquí la conversación sobre cuál es el máximo mandamiento sirve de introducción a la parábola del buen samaritano. En la composición lucana Jesús urge la realización del mandamiento ya conocido del amor. Su mero conocimiento, tal como podía expresarse a la ligera, carece de valor. El conjunto de datos que encontramos en los sinópticos documentan que respecto de este mandamiento el Nuevo Testamento se sabía en consonancia con la tradición de Israel.

Israel podía leer en su Ley: «No aborrezcas en tu corazón

---

1. Siguiendo el lenguaje normal, la exposición que sigue empleará las palabras «el prójimo» y «amor al prójimo». Según el *Diccionario de la lengua española*, de la REAL ACADEMIA, prójimo es «cualquier hombre respecto de otro, considerados bajo el concepto de los oficios de caridad y benevolencia que todos, recíprocamente, nos debemos». No nos dejemos desviar por el significado etimológico de la palabra, de sentido puramente local, conservador en el término «próximo» («cercano, que dista poco», según la Academia), ni por la correspondiente voz latina *proximus* (en forma de superlativo, aunque carezca de positivo) = muy cercano, el más cercano de todos. La palabra del sagrado texto πλησίον significa «el que está cerca», no el que está más cerca. No todos pueden estar próximos a mí, pero el mandamiento dice que todos los demás son mis prójimos por el mero hecho de ser hombres como yo.

a tu hermano... No procures la venganza, ni conserves la memoria de la injuria de tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,17s). Dado que los pueblos extranjeros todavía no habían entrado en el horizonte israelita, el amor al prójimo abarca en principio la comunidad nacional. La conciencia de proceder del mismo patriarca constituye a los miembros del pueblo en hermanos. El amor al prójimo es fraternidad. La conciudadanía queda luego superada por la alianza con Dios; en ella tiene el amor al prójimo su fundamento profundo. Por eso se exige en nombre de Dios (Lev 19,10.18.34). El servicio de Dios y el amor al prójimo son lo mismo. «Yo te mostraré lo que conviene hacer, y lo que el Señor pide de ti: que obres con justicia, y que ames la misericordia, y que andes solícito en el servicio de tu Dios» (Miq 6,8). En el desarrollo posterior de la Ley el amor al prójimo se extiende también a los forasteros que habitan en el país (Lev 19,34; Dt 10,19), aunque no a los extranjeros que lo cruzan de paso. Frente a ellos, sin embargo, vige la obligación de la hospitalidad. La misericordia de Dios acoge al forastero junto con Israel (Ez 47,22). Las tradiciones procedentes del tiempo de los patriarcas cuentan que se practicaba ejemplarmente la hospitalidad (Gén 18,1-8; 19,1-8; Jue 19,11-30)[2]. Cierto que en Israel vigía la ley del talión: «Rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente» (Lev 24,17-21). Pero esta ley no es un mandamiento de venganza, sino un freno de las represalias. Por una lesión corporal no se puede matar a su autor. Y, absolutamente hablando, mejor es tener consideración que practicar el odio destructor: «No aborrezcas en tu

---

2. H. RUSCHE, *Gastfreundschaft im Alten Testament, im Spätjudentum und in den Evangelien*, en «Zeitschr.f.Missionswissensch.» 41 (1957) 170-188; id., *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission*, Münster de W. 1958.

corazón a tu hermano... No procures la venganza, ni conserves la memoria de la injuria de tus conciudadanos» (Lev 19,17s). Tampoco se excluye al enemigo de la actividad caritativa: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber» (Prov 25,21). «La doctrina del hombre se conoce por la paciencia, y su gloria es no hacer caso de las injurias» (Prov 19,11). Cuando Dios quiere hacer bien a un hombre, le reconcilia con sus enemigos (16,17). También la carta de Aristeas (227), que hay que situar hacia el año 100 a.C., recomienda el amor a los enemigos. Dios puede conceder la capacidad de ejercitarlo. Con todo, en el judaísmo tardío se recortaron en parte el concepto del prójimo y el mandamiento del amor al mismo. Samaritanos y extranjeros fueron exceptuados del deber del amor. En el tiempo del Nuevo Testamento el justo se separa del pecador, el fariseo del que no lo es (Jn 9,34). En Qumrán la hora escatológica decisiva prohíbe una comunidad con los pecadores. A los hijos de las tinieblas hay que odiarlos conforme a la voluntad vindicativa de Dios (1QS 1,10; 9,21; 10,19-21). Pero el justo debe renunciar a la venganza personal (IQS 10,17s). Dentro de la comunidad se Qumrán se pide, y ciertamente que también se ejerce el amor. La conciencia de fraternidad es viva (1QS 6,22; 1QSa 1,18; 1QM 15,4; *Escrito de Damasco* 8,17; 9,16). «Todos deben estar en la comunidad de la verdad, de la humildad bondadosa, del amor misericordioso y del pensamiento justo» (1QS 2,24). El *Escrito de Damasco* (14,13-17) describe el cuidado solícito de la comunidad, que no debe olvidar nada: «Han de entegar en manos de los vigilantes y jueces el salario por lo menos de dos días al mes. De ahí se debe dar a los huérfanos y ayudar a los miserables y pobres, y al hombre anciano que está a punto de morir, y al que no tiene patria y al que ha sido deportado a un pueblo extranjero, y a la virgen

que no tiene parientes y que nadie pretende en matrimonio, y al esclavo a quien nadie ofrece trabajo en la fraternidad»[3].

Por otra parte el judaísmo helénico de la diáspora amplía el concepto del prójimo. La traducción griega del Antiguo Testamento refiere Lev 19 no al amor para con los miembros del propio pueblo sino al prójimo en general. El mandamiento del amor al prójimo se va dilatando tanto por el impulso de la propaganda religiosa entre los gentiles, como por el influjo de las ideas humanitarias griegas (Eclo 13,15 LXX). En casos aislados también el judaísmo tardío fundió en un solo mandamiento el amor a Dios y el amor al prójimo: «Amad al Señor y a vuestro prójimo» (Test Dan 5,2s; Test Isac 5,2; 7,6; Test Zab 5,1). Filón, *Spec. Leg* 2,63, dice: «Hay dos enseñanzas fundamentales a las cuales están subordinadas las numerosas enseñanzas y afirmaciones individuales: respecto a Dios el mandamiento del culto divino y de la piedad; respecto al hombre el del amor al prójimo y la justicia». Según Filón, Virt. 102-174, el amor al prójimo debe ejercitarse por lo general según los siguientes grados: conciudadano, prosélito, extranjero residente en el país, enemigo, esclavo, animales, plantas, las criaturas todas. Filón exige, pues, también el amor al enemigo. En cambio el Nuevo Testamento no podría suscribir sus distinciones. No conoce grados en el amor, sino que todos los demás son prójimo.

En Israel se ejercitaron abundantemente la beneficencia y el amor al prójimo (y la beneficencia es hasta hoy un título de honra para Israel). El rabinismo exhorta a ello con sentencias como éstas: «Hay tres cosas que dan consistencia al mundo: la doctrina de Dios, el servicio divino y el ejercicio de las obras de misericordia»; o: «El principio y el fin de la Tora

3. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tubinga ²1968, vol. 1, 9.37-39.59-61.121-130; vol. 2,59-61; 83-99.

son las obras de amor al prójimo.» Conocido es el siguiente relato, que habría que situar poco antes de Cristo: Un gentil que quería hacerse prosélito se llegó al rabino Shammay y le pidió que le enseñara la suma de la Tora durante el tiempo en que pudiera sostenerse sobre un solo pie, Shammay le mandó a paseo. Entonces se fue a Hillel que le escuchó y le resumió toda la Ley en la Regla de Oro (formulada negativamente): «No hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti. Ésta es toda la Tora. Lo demás es interpretación. Ve y apréndelo.» La negación de Shammay tiene su fundamento. Todos los mandamientos son en último término legislación divina. Por consiguiente todos son importantes y santos. El hecho de que Hillel asintiera a la pregunta por el principio fundamental de la Tora quizá no sea casualidad. Procedía de la Diáspora y, por tanto, tenía contacto con el mundo griego que desde luego se preguntaba por el orden y el principio de las cosas. Esta reflexión rabínica puede ser también importante para explicar la narración neotestamentaria. A Jesús se le pregunta por el principio de la Tora. El doctor de la Ley «le tentaba» (Mt 22,35). La pregunta es capciosa, como lo experimentó también Shammay [4].

Pero por mucho que el mandamiento neotestamentario del amor resuma el del Antiguo Testamento, no se trata simplemente de una continuación de lo antiguo. También aquí se da algo nuevo. Y podrían hacerse las siguientes consideraciones:

a) Un elemento nuevo y diferenciador es la intensidad con que se pone de relieve el doble mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo, y su mutua vinculación. En el Antiguo Testamento son dos mandamientos más entre muchos otros y están muy distanciados entre sí. La unión que establece

4. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 4, 536-610; A. DIHLE, *Die goldene Regel,* Gotinga 1962.

entre ellos el Nuevo Testamento viene a decir que ambos constituyen una unidad. La fe en Dios y su amor son el fundamento y origen del amor al prójimo. La fe dice que el mundo es creación divina y el hombre hijo de Dios, y que, por consiguiente, merecen ser amados. Pero el segundo mandamiento determina además el sentido del primero. En el amor al prójimo se refrendan la obediencia y el amor a Dios. No es posible ofrecerle sacrificios y vivir en discordia con el hermano (Mt 5,23s; Mc 11,25). Jesús repite la sentencia del profeta: «Misericordia quiero y no sacrificio» (Mt 9,13; Os 6,6). La adición que se pone al mandamiento de amar al prójimo: «como a ti mismo» no es — ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo — una limitación del mandamiento, como si el amor a uno mismo fuera la medida del amor (cosa que, sin embargo, ha enseñado a veces la teología moral cristiana). El sentido de tales palabras no es poner límites, sino quitarlos. De la misma manera que el hombre egoísta se preocupa de sí mismo y de sus cosas sin ninguna frontera, así debe preocuparse también por el otro [5].

b) Nueva es también la incondicional ampliación del mandamiento del amor a todos los hombres sin diferencia alguna, incluidos los enemigos. También el judaísmo amplió el mandamiento del amor más allá del círculo estrechísimo de la comunidad nacional, recomendando el amor a los enemigos. Es probable que en Israel — como en todas partes — la realidad quedase muy por debajo del ideal, de forma que se justificase plenamente una nueva llamada. Pero, en todo caso, el fundamento y la esencia de la teología y la ética judías no era el

5. Tendría sentido un mandamiento de amarse a sí mismo, si los hombres tuvieran la tentación de considerar su vida como algo sin valor y de despreciarse y envilecerse a sí mismos. Quien se sabe amado por Dios no puede querer destruirse.

amor, sino la justicia. Esto vale al menos para la época del Nuevo Testamento.

La parábola del buen samaritano muestra la diferencia que existe entre Jesús y la concepción del judaísmo oficial, representado por sacerdotes y levitas (Lc 10,29-37). El doctor de la Ley pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» Con esto quiere decir que tiene derecho a elegir y a poner límites. Pero el final de la narración vuelve la pregunta contra el que la plantea, cuando Jesús a su vez pregunta: ¿Quién ha obrado como prójimo con el que cayó en manos de los salteadores? No tienes derecho a preguntar nada, sino que eres tú el que siempre ha de ser preguntado y exigido. Tu eres siempre el que está cerca, el prójimo, también para el forastero y para el que te queda lejos. El servicio ha de ser desinteresado. No se debe invitar a amigos, hermanos y parientes, que pueden recompensarle a uno; hay que invitar a los pobres, cojos, lisiados y ciegos (Lc 14,13).

Tanto en esta parábola como en una exigencia explícita (Mt 5,43-47) Jesús ha extendido el amor también al enemigo. Sabe que con esta exigencia se opone a la concepción y práctica vigentes. Es lo que dicen las antítesis: «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente; pues, yo os digo que no resistáis al mal... Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos..., para que seáis hijos de vuestro Padre celestial.» En los Salmos aparecen de hecho arrebatos alarmantes de odio al enemigo (Sal 35,55; 58; 129; 137,7-9). Sin pensarlo más el autor del salmo maldice en su oración a sus enemigos como si fueran los enemigos de Dios (Sal 139,19-22). Los miembros de la comunidad de Qumrán tienen el deber de odiar a los adversarios de la comunidad como a enemigos de Dios (1QS 1,9s; 10,19-21). Al decir Jesús a sus oyentes que

se les había enseñado a odiar al enemigo, sin que por otra parte se encuentre semejante mandamiento en el Antiguo Testamento, mientras que en Qumrán sí que se postulaba el odio a los enemigos, la exégesis se pregunta si Jesús no pudo haber formulado su exigencia de amor a los enemigos refiriéndose a Qumrán [6].

c) Nueva es también la fundamentación del mandamiento del amor. Reza así: «Amad a vuestros enemigos..., para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, el cual hace nacer su sol sobre buenos y malos» (Mt 5,44s). «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). El mensaje del padre generoso y clemente es un mensaje nuevo (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 145-150). El Antiguo Testamento y el judaísmo acentúan en conjunto la doctrina sobre el Dios justo. El Nuevo Testamento es el Evangelio del Dios que perdona en esta hora, pues es el mensaje del perdón que acontece en Cristo y del amor de Dios que se revela. A causa de este amor de Dios, y porque él es el primero en perdonar, puede y debe el discípulo perdonar. El discípulo pertenece al grupo de los recaudadores de impuestos y de los pecadores que ahora reciben el perdón. Si no perdonara, se encontraría en la situación del siervo inmisericorde al que se le ha perdonado una gran deuda y que sin embargo no quiere perdonar la pequeña deuda de su consiervo (Mt 18,23-35). El discípulo no tiene más remedio que orar: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12).

Hay ahora una nueva exigencia de perdón y de amor por Cristo, que representa en sí mismo el amor a Dios y al próji-

---

6. W. BAUER, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen* = «Aufsätze», Tubinga 1967, 235-252; W.C. VAN UNNIK, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lk 6,32-35*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 284-300.

mo. Es solidario con todos los que padecen necesidad. Las cosas que se hagan con ellos se revelarán en el gran juicio como hechas al mismo Jesús (Mt 25,31-36). En el niño indefenso se acoge al propio Jesús (Mc 9,37). Cristo, como el Hijo que vive en el amor del Padre, es el servidor de todos. El ejemplo del Señor obliga al discípulo. «El que quiera ser grande entre vosotros, sea servidor vuestro, y el que quiera ser entre vosotros primero, sea esclavo de todos; pues aun el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,43ss). El Evangelio de Juan ahonda aún más en esta nueva fundamentación del amor (cf. pág. 197s).

El mandamiento neotestamentario del amor hay que considerarlo no sólo en relación con el Antiguo Testamento, sino también frente al mundo extrabíblico de entonces; es decir, frente a la ética griega y romana. En ella se presenta la relación humana del amor en general. La lengua y cultura griega posee tres palabras para expresar el amor. ἔρως significa el amor pasional con que el amante desea para sí al otro; φιλία señala la inclinación y el amor providencial de los dioses para con los hombres, del amigo para con el amigo; ἀγαπᾶν significa tener cariño a algo o a alguien, hacer algo a gusto, demostrar amor a alguien; y a menudo se trata del amor del superior al inferior. Es la expresión del amor que se da. Los términos ἔρως y ἐρᾶν, importantes para el mundo griego, no aparecen en el Nuevo Testamento; φιλία —cosa tal vez significativa— sólo en un sentido negativo, como φιλία τοῦ κόσμου (Sant 4,4). En cambio sólo la literatura bíblica (y en consecuencia la eclesiástica) conoce el sustantivo ἀγάπη. Aunque en el helenismo profano se encuentra la palabra ἀγαπᾶν, el sustantivo ἀγάπη no se ha probado hasta ahora que cuente con un uso prebíblico. Su primer empleo literario se encuentra

en la versión griega del Antiguo Testamento. LXX tomó probablemente la palabra del lenguaje popular (egipcio) y tal vez la eligió porque todavía no tenía un contenido determinado, como el de las palabras ἔρως y φιλία. Así pues la lexicografía confirma, a su manera, que el amor cristiano es algo nuevo [7].

Platón expuso en el *Symposion* (203) por medio de un mito, lo que es el eros. En una fiesta que celebran los dioses, Penia, la pobreza, ve a Poros, la riqueza. El encuentro y unión de ambos produce el anhelo, el eros. Eros es el movimiento que se origina entre lo valioso y lo indigente. Eros es un afán de completarse y perfeccionarse; es el apetito de lo que nos falta, y el anhelo de alcanzar lo valioso y de completarse en la entrega, que es la plenitud máxima. El objeto del eros puede ser una persona, una cosa o una idea. Lo que se ama es el valor; lo que se persigue en el amor es un aumento de la propia plenitud vital y esencial.

El amor neotestamentario es otra cosa. Para el amor bíblico no hay más realidad que el tú: el tú de Dios o el tú del hombre. El amor no es la referencia a un valor apetecible, sino que es siempre una relación personal. En consecuencia el hombre, por su esencia y condición, no es una personalidad que se funda en sí misma, se pertenece en exclusiva, y es dueña de sí; sino una persona que proviene de la creación y que por principio está en manos de Dios. La Biblia dice además que en la creación el hombre está ordenado desde el principio a la comunidad con los demás. Creados como varón y mujer, los hombres están relacionados mutuamente desde los comienzos. De esta manera el Antiguo Testamento y el Nuevo reconocen también al eros como una criatura de Dios (Gén 2,24; Mc

7. C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Lovaina 1955, 32-70.

10,7). El talante fundamental del hombre no es la libre subsistencia, sino la responsabilidad.

El amor en sentido cristiano es distinto del eros porque no solicita, sino que regala. Dios pone el comienzo del movimiento amoroso al crear el amor y al volverse a la criatura, aunque pecadora, en abismal amor redentor. «Cuando éramos aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). Al volverse Dios hacia lo que carece de valor, lo hace valioso. El pobre, que es rico por el amor de Dios, ya no necesita para enriquecerse un amor de concupiscencia, sino que puede amar dándose. Se vuelve al pobre para hacerle rico. Si el eros tiene que decir: te amo porque eres así (valioso), la agape puede afirmar: te amo sencillamente porque eres tú. El amor en sentido cristiano se distingue también de la simpatía y del amor que procede del afecto y del sentimiento. El amor de simpatía es un amor de preferencia y elección; el fundamento y norma de la elección es la propia ventaja. El amor al prójimo tal como aparece en la Biblia no es un amor de elección: El prójimo no es éste o aquél con quien me une la simpatía, sino todo aquel que me sale al encuentro y necesita ayuda. El amor derivado del sentimiento y del afecto conoce, junto a la negación del amor, el odio, una tercera postura: la indiferencia. Tal posibilidad no existe para el amor bíblico al prójimo. Cuando uno se encuentra con otro no puede retirarse indiferente. Sólo hay amor o rechazo. Porque este amor no es un afecto que elige su objeto; el mandamiento neotestamentario reza así: Debes amar. Se apela a la voluntad del hombre que, frente al prójimo, se encuentra delante de Dios para una opción. De entenderse el amor como un sentimiento, sería absurdo mandar a alguien que amase. Si se manda amar es que se entiende el amor como una actitud de la voluntad.

El cristianismo conoce también aquella forma de amor que

los griegos llaman amistad y eros. Para el ethos bíblico también estos son elevados valores humanos que pertenecen a la realidad de la creación. El amor de Dios a su Hijo y a los discípulos de éste se expresa con la palabra φιλεῖν (Jn 5,20; 16,27). Cristo se dirige a sus discípulos como amigos (Lc 12,4; Jn 15,13-15). El amor a Cristo el Señor, es condición de la comunidad así como de la salvación final. «El que no ama (φιλεῖ) al Señor ¡sea anatema!» (1Cor 16,22). También se describe con φιλεῖν el amor fraterno. «Saluda a los que nos aman conforme a la fe» (Tit 3,15). Los miembros de la comunidad están unidos mutuamente como amigos (φίλοι) (3Jn 15)[8]. El ethos cristiano reconoce también el eros; pero la tarea de ese ethos es lograr una relación entre eros y agape. No se trata de hacer sospechoso al eros, ni de devaluarlo o reprimirlo. Si alguna vez y en algún lugar de la historia eclesiástica hubiere ocurrido tal cosa se habrá negado la fe de que la creación de Dios es una obra buena. Pero esto no quita que haya que redimir al eros del apetito egoísta para abrirlo a una donación amorosa. Esto es lo que se expresa en la exhortación apostólica a los esposos (cf. infra).

En el mundo que rodea al Nuevo Testamento la escuela estoica enseña el amor como un postulado humano. Para el mundo clásico griego la ciudad era el prototipo de la cultura y del orden de vida. Pero en el helenismo las ciudades-estado perdieron su importancia. El Imperio romano abarcaba todo el mundo conocido, y en el imperio universal nació la idea de la ciudadanía universal. Esta comprensión del mundo y del hombre la concibe y expone filosóficamente la escuela estoica. En Tiempos del Nuevo Testamento esto tiene lugar sobre todo en los escritos de un Epicteto y un Séneca. Según ellos,

8. W. GRUNDMANN, *Das Wort von Jesu Freunden (Joh XV, 13-16) und das Herrenmahl*, en «Novum Testamentum» 3 (1959) 62-69.

todos los hombres participan con su razón en la razón divina universal. Todos son semejantes, todos hijos de Dios y hermanos entre sí. El amor general al hombre debe abrazarlos a todos. «El hombre debe ser sagrado para el hombre» (Séneca, *Cartas* 44; *Sobre los beneficios* 3,28). «Donde hay un hombre, hay ocasión de hacer el bien» (Séneca, *Sobre la vida* 24,3). Se exige una participación interior. «Una buena acción no se realiza sólo con las manos, sino que se consuma en el alma» (Séneca, *Sobre los beneficios* 1,5,2). El amor no encuentra tampoco fronteras en los desagradecidos, en los esclavos o en los enemigos. «Si quieres imitar a los dioses haz partícipes de tus beneficios también a los desagradecidos. Pues también sobre los malos sale el sol y también a los piratas se les abre el mar» (Séneca, *Sobre los beneficios* 4,26,1). Este ethos de la escuela estoica no debe menospreciarse. Pero el amor humano general que requiere es, al igual que en toda filantropía, distinto del amor bíblico al prójimo. Aquel amor al hombre se practica por los valores que encuentra el hombre en sí mismo, mientras este amor al prójimo alcanza al otro a través del amor de Dios. Finalmente, el amor al hombre, propio de los sabios estoicos, no es solamente un servicio desinteresado, sino que reporta utilidad y ganancia a quien lo practica. El amor debe liberar y perfeccionar al propio sabio. Éste no odiará a nadie porque «el sabio no odia a los que yerran» (Séneca, *sobre la ira,* 1,14,2). «Sólo los hombres lúcidos son capaces de amar» (Epicteto, Dis 2,22,3). Pero también ellos aman «para su bien» (ibid 1,22,13). Sin ningún reparo se dice: «Yo soy prójimo para mí mismo» (ibid 4,6,11; 3,4,10). El amor al prójimo quiere asegurar la paz y la dignidad del sabio y noble.

El apóstol Pablo transmite a su vez el Evangelio del amor y al mismo tiempo lo expresa de un modo nuevo a partir de la nueva situación que surge después de pascua y pentecostés.

La ley de Dios que prescribe el amor se presenta ahora como palabra y ley de Cristo. «Comportad las cargas unos de otros, y con eso cumpliréis la ley de Cristo» (Gál 6,2). Cristo es maestro del amor a través de su vida. Su encarnación es un hecho y un modelo de servicio. Utilizando un himno que encontró ya formado y que tomó de la comunidad, Pablo dice: «Atienda cada uno no al bien de sí mismo, sino a lo que redunda en bien del prójimo. Porque habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo. El cual, subsistiendo en la forma de Dios... se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo, hecho semejante a los hombres... Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte» (Flp 2,4-8). Pablo repite: «Bien sabéis la liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros a fin de que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2Cor 8,9). Pablo sabe del servicio amoroso que prestó el hombre Jesucristo. La bondad de Cristo obliga tanto al Apóstol como a la comunidad. Pablo obra en consecuencia y exhorta a los corintios a que hagan lo mismo. «Os suplico encarecidamente la mansedumbre y modestia de Cristo» (2Cor 10,1; cf. Tit 3,4). También el Cristo paciente es un ejemplo: «Como el Señor os ha perdonado, así también vosotros» (Col 3,13).

Pablo ensalza el amor en el himno glorioso de 1Cor 13, donde el amor a Dios y al prójimo están contemplados en su unidad. No hay nada que se asemeje al amor. Es «el camino más excelente» (1Cor 12,31). Los dones carismáticos, la fe y el conocimiento, incluso las gestas de entrega heroica, no son nada sin amor. Cuando no tiene amor, el hombre se busca solamente a sí mismo en todas aquellas cosas. «La caridad no busca sus intereses... a todo se acomoda, lo cree todo; todo lo espera y lo soporta todo» (1Cor 13,1-7).

A los cristianos de Tesalónica Pablo les escribe: «Por lo que mira a la caridad fraterna, no hay necesidad de escribiros; pues vosotros mismos aprendisteis de Dios el amaros unos a otros» (1Tes 4,9). ¿Cómo tuvo lugar esta instrucción? Difícilmente cabe suponer que Pablo se refiera a la que emana de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento. ¿Tuvo lugar la instrucción por medio de la palabra divina escuchada en la predicación (1Tes 2,13)? ¿O tal vez ha sido transmitida la palabra por medio del Espíritu divino o pronunciada en la inmediatez de las relaciones entre Dios y el hombre creyente?

La fe tiene que producir el amor. A menudo cita Pablo juntas a la fe y la caridad. Saluda a la comunidad recordando «las obras de su fe, los trabajos de su caridad, la firmeza de su esperanza» (1 Tes 1,3). Da gracias a Dios porque la Iglesia de Colosas se distingue «por su fe en Cristo Jesús y por la caridad que tiene a todos los santos» (Col 1,4; cf. Flm 5). «La fe debe actuar por la caridad» (Gál 5,6). Cierto que «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Rom 3,27); pero la fe auténtica nunca va sola, sino que lleva siempre consigo al amor.

Al igual que Cristo (Mc 10,19), Pablo dice con palabras del Antiguo Testamento (Dt 5,17-21), que el amor es la plenitud de la vida cristiana: Los preceptos de la ley «están recopilados en esta expresión: Amarás a tu prójimo como a ti mismo... Y así el amor es el cumplimiento de la ley» (Rom 13,8-10). El amor debe dirigirse ante todo a la comunidad, que tiene un derecho particular al mismo. «Hagamos bien a todos, y mayormente a aquellos que son hermanos en la fe» (Gál 6,10). Una y otra vez exhorta Pablo a la Iglesia a guardar y acrisolar el amor (Rom 15,5; 2Cor 8,24; Gál 5,13s; Flp 2,3). El amor del Apóstol se desborda sobre la comunidad y de ésta redunda hasta él (2Cor 8,7; 12,15). El amor recibido con-

suela al Apóstol y alivia a los santo (Flm 5.7). «Todas vuestras cosas háganse con caridad» (1Cor 16,14). Éste ha de ser el orden y la ley de la Iglesia. En la comunidad de Roma la paz se veía amenazada por la oposición entre los fuertes, convencidos de que podían comer de todo, y los débiles, que sólo comían legumbres (14,2). Si bien es acertado el principio de que todo es puro, con todo la norma suprema debe ser la caridad, capaz de renunciar también al propio derecho. «Si tu hermano se contrista, tu proceder ya no es conforme a caridad» (14,15). En Corinto el entusiasmo desenfrenado amenazaba con perturbar el orden; pero su norma y medida debe ser el amor (1Cor 14,1). Sólo es bueno lo que edifica a la comunidad (14,12). El amor está también por delante del conocimiento y del derecho individual. La libertad está limitada por la consideración al hermano (8,12s). «La ciencia hincha, la caridad edifica» (8,1). El desprecio del hermano es una impiedad hacia Cristo (8,12). La comunidad conyugal debe estar regida por el amor: «Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la Iglesia y se sacrificó por ella» (Ef 5,25). «Las jóvenes que amen a sus maridos y cuiden de sus hijos» (Tit 2,4). El amor reina en la casa cristiana. El Nuevo Testamento no podía pensar en abolir la esclavitud como institución jurídica; pero transforma el organismo social cuando el esclavo cristiano es «hermano como cristiano y como hombre» (Flm 16). En todo caso vale el principio: «Nadie busque su propia satisfacción, sino el bien del prójimo» (1Cor 10,24).

La Iglesia es ya «el reino del Hijo amado» que llega con el fin de los tiempos (Col 1,13). Optar por el amor es siempre optar por Cristo el Señor. La Iglesia tiene su derecho y su orden establecido. Y desde luego el amor no debe lesionar el derecho, ni la Iglesia puede absolutamente negar el derecho o suprimirlo. Pero al menos su ideal es un orden de amor.

Las fronteras del amor no son las de la comunidad. «Sea vuestra bondad patente a todos los hombres» (Flp 4,5). «Que el Señor multiplique y aumente vuestra caridad recíproca y para con todos, cual es la nuestra para con vosotros» (1Tes 3,12). El amor quiere ganar también al enemigo; no se deja vencer por el mal, sino que intenta superar el mal por medio del bien (Rom 12,14.21). «Procurar que ninguno vuelva a otro mal por mal; sino tratad de hacer siempre bien unos a otros y a todo el mundo» (1Tes 5,15; cf. 1Pe 3,9). La caridad «es el vínculo de la perfección» (Col 3,14) [9].

Sin embargo el amor no es una virtud que el hombre pueda hacer realidad con sólo quererlo. Más bien es don de Dios. El amor sólo es posible «en la nueva criatura en Cristo» (2Cor 5,17). Se entiende el amor como don divino cuando se le designa como «fruto del Espíritu» (Gál 5,22) y como «amor en el Espíritu» (Col 1,8).

El amor sólo es posible porque el cristiano ha sido amado primero por Dios; pero entonces sí que es realmente posible. Obsequiado por Dios, puede a su vez obsequiar a otros. «Sed mutuamente afables, compasivos, perdonándoos los unos a los otros, así como también Dios os ha perdonado a vosotros en Cristo. Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos (de él); y proceded con amor, a ejemplo de lo que Cristo nos amó y se ofreció a sí mismo a Dios» (Ef 4,32-5,2). El perdón que Dios ha otorgado al mundo, mediante la entrega de Cristo, hace posible que el cristiano pueda también perdonar; pero a la vez le obliga también a hacerlo. Los cristianos son hijos de Dios ya que Cristo al hacerse hermano suyo les ha

---

9. La exégesis propone dos interpretaciones de este breve dicho. O bien: el amor es el lazo que une en la perfección a las virtudes que, por lo demás, son independientes; o bien: el amor es el lazo perfecto de unidad para la Iglesia.

proporcionado la filiación (Gál 4,4s). Cristo es el primero entre muchos hermanos (Rom 8,29). La hermandad y fraternidad deben unir en adelante a todos. Los que son amados por Dios tienen que amar a su vez. Llegan a ser imitadores de Dios e imitadores también de Cristo cuando perfeccionan su vida en el amor. Esto es lo más grande que se puede decir de la vida cristiana. Las palabras del Apóstol recuerdan las palabras del Señor cuando dice que los hijos de Dios, del Padre, deben prodigar su amor como Él lo hace (Mt 5,45).

Según el Evangelio de Juan, el amor que Dios tiene al mundo se ha manifestado con el envío de su Hijo (cf. § 8). El amor divino ha de ser principio y fundamento del amor en el mundo. Jesús ha amado a los suyos con todas sus fuerzas (Jn 13,1). Ha entregado su vida por amor (15,13). Después de lavar los pies a sus discípulos, Jesús les exhorta a que sigan este ejemplo peculiar: «Si yo, que soy el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, debéis también vosotros lavaros los pies uno al otro. Porque ejemplo os he dado, para que así como yo he hecho con vosotros así lo hagáis vosotros también» (13, 14s). Así pues, el amor es ley para los discípulos: «Éste es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (15,12. 17). En adelante el amor será un mandamiento y una posibilidad nuevos. Por eso Jesús puede decir: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros, del modo que yo os he amado» (13,34). El amor constituye la característica de la comunidad a los ojos del mundo: «Por aquí conocerán todos que sois mis discípulos: si os tenéis amor unos a otros» (13,35).

Las cartas de Juan repiten el mandamiento del amor con una monotonía solemne. El amor al hermano es el mandamiento de Cristo (1Jn 3,23; 4,21). Desde el comienzo de su nuevo ser, los cristianos han oído el mandamiento del amor (1Jn 2,10). Deben estar dispuestos a entregar su vida por los

demás siguiendo el modelo de Cristo (1Jn 3,16). Quien odia al hermano pertenece al reino del demonio (1Jn 3,10); quien le ama camina en el reino de la luz (2,10) y de la vida (3,14). Igual que en las palabras de Jesús (Mc 12,29-31), en la exhortación de su Apóstol el amor a Dios y el amor al hermano son la misma cosa: «Si alguno dice: Yo amo a Dios, al paso que aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues el que no ama a su hermano a quien ve, a Dios, a quien no ve ¿cómo podrá amarle? (1Jn 4,20). El amor a Dios halla su consumación en el amor fraterno (4,12.16). El amor fraterno, del que habla con tanta frecuencia la primera carta de Juan, es una concreción del amor al prójimo; pero ese amor no se limita a la comunidad de fe, sino que está abierto a todos. Hermano es el cristiano, pero también lo es cualquier hombre (1Jn 4,20).

El apóstol Juan parece reflexionar sobre la historia del mandamiento del amor: «Carísimos, no voy a escribiros un mandamiento nuevo, sino un mandamiento antiguo, el cual recibisteis desde el principio. El mandamiento antiguo es la palabra que oisteis. Y no obstante, yo os digo que el mandamiento de que os hablo es nuevo, el cual es verdadero en sí mismo y en vosotros; porque las tinieblas desaparecieron y luce ya la luz verdadera» (1Jn 2,7s). El mandamiento del amor es un mandamiento antiguo: el Antiguo Testamento lo promulga, y no es desconocido para el mundo antiguo fuera de la Biblia. Pero es también un mandamiento nuevo: nuevo es su fundamento y nuevas la obligación y la posibilidad de cumplirlo (Jn 13,34). El mundo es nuevo en cuando mundo genuino y luminoso de Dios. El amor es la posibilidad, pero también la señal, del mundo redimido.

La carta de Santiago conoce asimismo el mandamiento antiguo y actual del amor: «Si es que cumplís la ley regia conforme las Escrituras: Amarás a tu prójimo como a ti mismo,

bien hacéis» (Sant 2,8). Según el contexto de la carta, el amor universal se lesiona cuando se hacen preferencias con los ricos. No está claro hasta qué punto la parénesis de Santiago depende de los evangelios, o si tanto uno como otros dependen de una tradición judía común más antigua. Por consiguiente, no se puede determinar si Sant 2,8 menciona el mandamiento del amor a partir de la tradición judeo-veterotestamentaria. Tampoco está claro por qué a este mandamiento se le llama ley regia. ¿Se dice que el mandamiento, citado según Lev 19,18, tiene un rango regio entre los mandamientos, de la misma manera que Mc 12,31 lo califica como el mayor de todos? ¿O es que toda la Ley, de la que se cita aquí el mandamiento del amor, es una ley regia al haber sido dada por el Rey divino?

El Nuevo Testamento testifica que la primera comunidad entendió y practicó el amor, en forma de servicio y ayuda, como tarea comunitaria. La celebración eucarística representaba la unión existente en la Iglesia. La cena en común, que era al mismo tiempo sacramento y comida real, unificaba a todos. No se puede destruir esta unidad (1Cor 11,17-34). La cena se llamó (¿más tarde?) sencillamente «amor» *(agape;* Judas 12s; 2Pe 2,13 según algunos manuscritos). Durante la celebración litúrgica los hermanos se daban el beso de paz (Rom 16,16; 1Pe 3,14). Los cristianos tenían conciencia de ser hermanos y hermanas, y así se llamaban (Lc 21,16; Rom 1,13; 16,1 etc.) [10]. El ideal de la primera comunidad exigía la solicitud por los pobres, incluso la voluntaria comunidad de bienes (Act 6,1-6; 8,32-37). En sus Iglesias Pablo se ocupaba de las colectas en favor de la comunidad madre de Jerusalén (Rom 15,26s; 2Cor 8-9; Gál 2,1-10; Act 21,10-17; 24,17). El celo por esas colectas «prueba la sinceridad de la caridad» (2Cor 8,8).

---

10. K.H. SCHELKLE, art. *Bruder,* en RAC 2 (1954) 631-640.

La carta de Santiago tiene interés por exhortar a las obras de misericordia (2,15s). Las comunidades ofrecen de buena gana su hospitalidad; cosa que, por otra parte, venía exigida por las necesidades misioneras (Rom 12,13; 1Tim 3,2; Heb 13,1s; 1Pe 4,9; 3Jn 5-8). Éstos fueron los comienzos de una ordenación comunitaria del servicio en el amor.

III

OBJETIVOS

X

LIBERTAD

H. SCHLIER, art. ἐλεύθερος, en ThWb 2 (1935) 484-500. D. NESTLE, art. *Freiheit,* en RAC 8 (1970) 269-306. J. BOMMER, *Ley y libertad,* Herder, Barcelona 1967. R. BULTMANN, *Der Gedanke der Freiheit nach antikem und chrislichem Verständnis* = «Glauben und Verstehen» 4, Tubinga [2]1967, 42-51 ; id., *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur* = ibid., 274-293. C.H. DODD, *Faith and Law,* 1951 ; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit,* Tubinga [4]1969. D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament,* 1 vol., Tubinga 1967. K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament,* Berlín 1966. K. RAHNER, *La libertad en la Iglesia* = «Escritos de teología» 2, Madrid 1961, 95-114 ; id., *Teología de la libertad* = ibid., 6, Madrid 1969, 210-232. K. RAHNER, *La gracia como libertad,* Herder, Barcelona 1972. H.R. SCHLETTE, *Der Anspruch der Freiheit,* Munich 1963. B. SCHÜLLER, *Gestz und Freiheit,* Düsseldorf 1966. J.O. TUÑÍ, *La verdad os hará libres,* Herder, Barcelona 1973.

Según el Nuevo Testamento, la libertad es una de las condiciones esenciales de la personalidad moral y de la vida ética. En este sentido el testamento de Pablo es el más importante. El concepto de libertad abarca para él la libertad del hombre frente a la ley, al pecado y a la muerte, en cuanto poderes del mal que hasta ahora oprimían al hombre y que intentan seguir oprimiéndolo. La valoración y proclama neotestamentaria de

la libertad recoge una larga tradición al tiempo que la lleva a su término.

El Antiguo Testamento concibe la libertad en sentido político y jurídico. A menudo trata de la libertad política del pueblo. Israel la había perdido con la esclavitud en Egipto. Moisés sacó al pueblo esa esclavitud (Dt 7,8) y lo condujo a la libertad, aunque ésta comportó aún al principio inseguridad y penuria (Éx 12 y 13). Cada año Israel recordaba en la fiesta de pascua la liberación de la esclavitud egipcia; el padre de familia leía y explicaba el viejo relato. El éxodo de Egipto era el manifiesto de la libertad política, sobre todo en las épocas en que Israel había perdido esa libertad. A través de grandes catástrofes políticas el reino del norte, Israel, perdio su independencia con la conquista de Samaría por los asirios el año 722; el reino del sur, Judá, sucumbió en 586 con la destrucción de Jerusalén y la deportación del pueblo al cautiverio babilónico. Las lamentaciones de Jeremías lloran la pérdida de la libertad nacional. Los oráculos de salvación destinados a los desterrados en Babilonia les prometen liberación y redención (Is 43,1.14; 44,22s; 52,3), unificando así la liberación del cautiverio político y la redención de la culpa. Israel volvió a defender su independencia nacional en las luchas que tuvieron lugar en tiempo de los Macabeos, luchas en que la libertad religiosa se veía amenazada juntamente con la política. La libertad y redención anhelada es predominantemente la libertad política (1Mac 4,9-11). En la época neotestamentaria se había vuelto a perder la libertad bajo el dominio extranjero de los romanos. Procede de esta época la *Oración de las Dieciocho bendiciones* (10): «Haz resonar la trompeta para nuestra liberación.»

Israel conocía también el problema de la libertad como problema jurídico y personal con la diferencia existente entre

libres y esclavos. También en Israel había esclavos, si bien su situación legal era esencialmente mejor que en otros pueblos.

Fuera de estos límites, la libertad no se sentía en Israel como un problema personal. El fiel se sabía siervo de Dios; pero eso no es una falta de libertad, sino un honor por tratarse de una vocación al servicio más alto. Para el oriental era una honra servir a un señor poderoso. El fiel tiene su alegría en la obediencia a Dios (Sal 39,9; 118,47). La fe de Israel, sabedora de que el hombre está sometido por completo al señorío de Dios, no se planteó nunca la cuestión de cómo en esa sumisión se salvaba la responsabilidad humana [1]. En todo caso, los escritos más recientes del Antiguo Testamento y los libros extracanónicos permiten entrever que las cuestiones surgidas en el judaísmo a propósito de la responsabilidad del hombre se debieron a la problemática del libre albedrío humano; problemática descubierta por los griegos. Así Eclo 15,11-20 rechaza la afirmación de que Dios es el autor del pecado. Lo que pasa es que, como creador del hombre, le ha entregado a la responsabilidad de su propia decisión. Con sólo quererlo, el hombre puede guardar el mandamiento. Vida y muerte están delante del hombre. Se le dará lo que él elija. Según 4Esd 7,71s los hombres sufren el justo castigo divino, puesto que obran impíamente a pesar de estar dotados de «razón». Y según 4Esd 8,55s los que se pierden han despreciado al Altísimo y desechado su Ley «por propia elección». Hen 98,4 explica que el pecado no fue enviado a la tierra, sino que se lo crearon los

1. Al antiguo Israel se le aplican las palabras de W. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, 120, Stuttgart [4]1961): «El postulado elemental de la libertad se pone con la misma fuerza que la convicción religiosa de la causalidad exclusiva de Dios, sin que se intente encontrar un equilibrio armónico entre ambos. Es un signo de la fuerza constrictiva que tiene la experiencia veterotestamentaria de Dios el hecho de que haya podido afirmar ambas realidades y soportar la tensión existente entre ellas sin perder a cambio nada de su validez incondicional.»

mismos hombres. Filón *(Quod omnis probus liber sit)* presenta la libertad individual en el sentido que le da la filosofía estoica, aunque la prueba con ejemplos tomados de la historia de Israel.

En el mundo griego el término y concepto de libertad tiene una larga historia. Originariamente se entendió como la independencia del Estado, independencia política y exterior de la que también participaba el ciudadano. En este sentido dice Sócrates, en los *Memorables* (4,5,2) de Jenofonte, que la libertad es «un bien hermoso y magnífico para el individuo y para el Estado». La señal y prueba de la libertad es para el griego la libertad de palabra (παρρησία). Pero precisamente Sócrates y Platón han mostrado que tal libertad del ciudadano no es arbitrariedad ni desenfreno, sino una libertad dentro del orden comunitario. A causa de la dignidad de la ley Sócrates se niega a usar la posibilidad que se le ofrece de escapar de la cárcel. El griego sólo encuentra realizada esta libertad en la polis democrática. Compadece y desprecia a cuantos tienen que vivir en una organización estatal distinta. Este ordenamiento político de Grecia tuvo su ocaso en el siglo III a.C. Desde entonces no volvió a haber una libertad política en el sentido ideal de tiempos anteriores. En adelante se concebiría la libertad como un ideal personal, refugiándose en la interioridad del individuo. La filosofía se preguntó cómo podía el hombre ser libre aun estando oprimido por el poder de los gobernantes, o incluso estando encarcelado. Fue sobre todo la escuela estoica, la filosofía más difundida en aquella época, la que se planteó la pregunta de quién era libre. Y la respuesta fue ésta: libre es el que puede pensar. Epicteto repetía incansablemente que con el pensamiento, el hombre es señor de sus afectos y pasiones. Cuando piensa es también libre de las ideas y conceptos de la plebe. En el pensamiento el hombre coincide con la naturaleza

pura, una naturaleza que se concebía como divina. Éste era el camino de la filosofía estoica para llegar a la libertad.

La filosofía griega entrevió asimismo la dificilísima problemática del libre albedrío. Se planteaba la cuestión de si al decidir el hombre libremente tenía lugar un efecto sin causa. Pero si el hombre no es libre ¿cómo se le puede hacer responsable? Sócrates, Platón, la escuela estoica y Epicuro se ocupan de estas cuestiones.

La filosofía no fue capaz de solucionar cuestiones tan vitales. Al hombre de finales de la antigüedad le resultaba pesada la presión que ejercían sobre él la existencia y el destino. Aquella época intentó abrir otros caminos, los caminos de la religión, para salir de la coacción a la libertad. Las religiones místéricas prometían abrir semejante camino. La iniciación en los misterios habría de proporcionar la liberación de los lazos de este mundo. El iniciado se sabía en su religión liberado del mundo maligno; había renacido a una nueva vida más allá de la coacción que podían ejercer los hombres y los poderes.

Más tarde la gnosis enseña que el hombre, tal como se encuentra, no es libre, ya que ha sido arrojado a un mundo perverso al que está sometido. La gnosis prometía liberarle de esa situación de extravío en medio del mundo. Podría experimentar la redención aquel que aceptase la doctrina gnóstica. El nombre se engaña acerca de su estado; ni tan siquiera sospecha que es irremediablemente esclavo. Será la palabra reveladora la que le permita darse cuenta de que vive en la esclavitud. La liberación la concede y opera el redentor que instruye a los suyos, los reúne y conduce a casa. Pero el hombre tiene que hacer algo de su parte; no puede perderse una y otra vez en el mundo maligno, sino que debe abstenerse de él. Por eso, la gnosis exige una ascética consistente en abstenerse de manjares y de la sexualidad.

A la pregunta de quién es libre, el mundo griego da diversas respuestas. Libre es el griego, por oposición al bárbaro; libre es el que piensa, en contraste con el que está enzarzado en el error; libre es el redimido, por oposición al hombre que continúa hundido en la desgracia.

El Nuevo Testamento conoce el concepto de libertad en su sentido político y social; pero la libertad política, en cuanto liberación de Israel del dominio extranjero, no le interesa. El dicho del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21) rechaza cualquier error acerca de un mesianismo político. El Nuevo Testamento reconoce al Estado vigente (Rom 13,1-7; 1Pe 2,13-17). El cristiano tiene una libertad intocable como ciudadano del Estado celeste (Flp 3,20). Los cristianos son hijos de la Jerusalén libre (Gál 4,26-28; Heb 12,22). Nadie puede quitar o destruir la libertad de la fe y de la Iglesia.

El Nuevo Testamento conoce también la libertad en sentido social, según la cual es libre el que no es esclavo de ningún señor terreno (Jn 8,33; 1Cor 7,21; 12,13; Gál 3,28). Mas no pretende modificar nada en este punto, al menos jurídicamente. El evangelio no es el manifiesto de ninguna revolución social (cf. § 22). El Nuevo Testamento usa casi siempre la palabra y el concepto de libertad en sentido religioso y moral. Pero aquí entiende la libertad de manera totalmente distinta a como la entendió la filosofía griega. La libertad en este sentido no aparece en los sinópticos. Aunque se da una liberación cuando Jesús enseña y vive la libertad respecto de la Ley, y en la radical profundización de la misma que tiene lugar en el sermón de la montaña (Mt 5,27-48). La libertad es un hecho real cuando Jesús vence a los demonios, la enfermedad y la muerte. Cristo trae la redención para los que se hallan perdidos en el pecado y la muerte (Mc 10,45). La libertad adquiere expre-

sión verbal en la proclamación del reino de Dios, pues éste es el mundo libre y salvo.

Todo el Nuevo Testamento dice que el hombre, aun sin saberlo, vive en completa esclavitud. Está doblegado bajo los poderes del pecado y de la muerte que obran por medio de la ley. Los hombres son «esclavos del pecado» (Rom 6,20). Y el salario del pecado es la muerte (Rom 6,23). El hombre se afana con codicia por alcanzar la seguridad, la plenitud y la elevación de su vida; pero la verdadera realidad es que su meta y fin es siempre la muerte (8,16). Y es la Ley, que de suyo es la voluntad santa y justa de Dios, la que opera todo esto en la actual existencia pecadora del hombre. Experimentada por el hombre en sus miembros como ley del pecado, hace que el pecado se despliegue y adquiera prepotencia (7,23). Mas la Ley es ocasión y fundamento del pecado y de la muerte, no sólo cuando excita al hombre a que la contradiga y traspase, sino también cuando el hombre quiere cumplirla. Y es que él sólo observa la Ley para poder gloriarse de su justicia y para tener frente a Dios un derecho a la recompensa y a la vida. Por tanto, el cumplimiento de la Ley puede ser egoísta (Rom 10,3; Flp 3,9; Col 2,23). Visto desde sí mismo el hombre está irremediablemente encerrado en la «ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Según el Nuevo Testamento es falsa por completo la teoría estoica de que el hombre puede librarse del mal con autodominio y autodisciplina. La liberación sólo llegó a través de un acontecimiento que tuvo lugar fuera de nosotros, por medio del hecho cristiano, pues Cristo tomó sobre sí de manera vicaria la maldición del pecado y de la muerte, que pesaba sobre el hombre (Rom 8,3; 2Cor 5,21; Gál 3,13). Para ser libres nos libertó Cristo (Gál 5,1). Esta libertad no es nunca el medio de que dispone el hombre para lograr la autodeterminación que hasta ahora le había fallado,

sino que es siempre una acción de Dios sobre el hombre, acción que se alcanza en la fe. El hombre puede y debe realizar ahora esta libertad que se le da. El creyente tiene la posibilidad de alcanzar esta libertad cuando escucha y sigue la llamada libertadora (Gál 5,13) y deja obrar al Espíritu de vida (Rom 8,9). Esto ocurre en la comunidad eclesial por la recepción del bautismo (Rom 6,1-11) y en la obediencia a la doctrina (Rom 6,17s). Semejante libertad no es en modo alguno libertinaje y desenfreno. Ya Pablo tuvo que volverse contra esta falsa interpretación de su doctrina. Más bien: «libertados del pecado, habéis venido a ser esclavos de la justicia» (Rom 6,18). El hombre sólo alcanza esta libertad en el servicio de Dios (Rom 6,22) y del prójimo (Gál 5,13). Ejemplo de ello es Pablo, que como apóstol se hace siervo de todos (1Cor 9,19). Es tan distinta la libertad de la anarquía, que Pablo, hablando de la nueva existencia, dice que está dirigida «a la ley del espíritu de la vida que está en Cristo Jesús» (Rom 8,2). El discipulo cumple ahora «la ley de Cristo» (Gál 6,2); que, desde luego, es «la ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25). La libertad de la ley se realiza y cumple cada vez que se observa la ley de la libertad. Como un derecho que se sigue de la libertad cita Pablo la libertad de la fe en la sinceridad de palabra delante de Dios (2Cor 3,12; Ef 3,12) y delante de los hombres (2Cor 7,4; Ef 6,19) [2]. Como libertad que hay que vivir y realizar, muestra su fuerza dinámica cuando es preciso vencer resistencias dentro o fuera del hombre. Pablo describe la libertad no tanto y no sólo como *libertad de*, cuanto como *libertad para:* exención de la ley para servir al Evangelio; liberación de la carne para servir al espíritu; como liberación del pecado para servir a la gracia; como libertad de la muerte para la vida.

---

2. H. SCHLIER, art. παρρησία en ThWb 5 (1954) 869-884.

Ahora todavía no es posible ni efectiva la libertad en toda su plenitud. El Espíritu constituye sus primicias (Rom 8,23). Sólo será completa como don escatológico. La creación toda será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8,21). La libertad es una liberación no sólo personal, sino cósmica (cf. § 7). Pero, a fin de cuentas, esta espera escatológica se funde con la obra de Cristo en los Evangelios, en cuanto que él es el auxiliador en toda necesidad corporal y vence incluso a la muerte. La liberación no es sólo gracia y perdón interior, sino curación corporal. La resurrección es superación de la muerte y de la corrupción. La meta y el fin es el mundo salvo y la nueva creación.

La teología de Juan (8,31-36) coincide con la de Pablo. Los «judíos» representan aquí al hombre en estado de incredulidad. Por naturaleza es «esclavo del pecado» aunque él no lo sabe y se tiene por libre. Los judíos no están «en la verdad». El esclavo, es decir el hombre perdido, «no permanece en la casa para siempre». Sólo la verdad, que es Cristo, y la entrega del Hijo puede liberar a los judíos y abrirles el acceso a la vida. Los judíos alcanzan la libertad cuando permanecen en la palabra de Jesús. También aquí la libertad es ya un acontecimiento presente al mismo tiempo que un don futuro. La coincidencia entre Pablo y Juan es significativa. Nos certifica que todo esto no es sólo consecuencia de la teoría particular de un apóstol, sea Pablo o Juan, sino que forma parte del contenido de la predicación neotestamentaria de la salud. Probablemente la primera carta de Pedro habla bajo el influjo de la teología paulina, pues en general el escrito está hondamente marcado por Pablo: «Obrad como hombres libres, mas no cubriendo la malicia con capa de libertad, sino como siervos de Dios» (1Pe 2,16).

Cuando el Nuevo Testamento —a diferencia del Antiguo —otorga tanta importancia al contenido y al vocablo de la libertad personal y moral, es que ese mensaje se dirige al mundo coetáneo griego en el que la libertad era un bien precioso. El mundo circundante fue para el Nuevo Testamento ocasión de descubrir y proclamar en el Evangelio la verdadera libertad. «En la idea de la libertad interior se encuentran la antigüedad y el cristianismo a la vez que se separan. Pues, allí se adquiere la libertad interior por las propias fuerzas del sabio razonable y dueño de sí; en cambio, aquí es don de la gracia liberadora de Dios» (R. Bultmann).

El Nuevo Testamento ofrece una solución al problema de las relaciones entre ley y libertad, problema de importancia fundamental para toda ética. La ley, superada en el Evangelio, es en primer término la ley veterotestamentaria. Pero desde esa perspectiva aparece el peligro permanente de la legalidad en general, superado a su vez por el derecho y la virtud de la libertad en espíritu.

Al problema de la libertad pertenece —especialmente en el pensamiento moderno— la cuestión del libre albedrío. La teología ha interrogado en este sentido al Antiguo Testamento y al Nuevo, para conocer su doctrina acerca del libre albedrío del hombre. Uno y otro afirman la responsabilidad del hombre y, por consiguiente —así se suele deducir—, el libre albedrío. Pero de esta manera se ha forzado una respuesta de la Escritura a una pregunta que ella no entendería, pues el libre albedrío en este sentido es un problema filosófico. En las controversias de la reforma y de la contrarreforma el problema se redujo a las fórmulas de *De libero arbitrio* (Erasmo) y *De servo arbitrio* (Lutero). Se han buscado pruebas para ambas concepciones en la teología paulina. El Apóstol enseña que habrá un juicio según las obras, en el que el hombre será premiado o castigado

según sus méritos o sus culpas; lo cual vale para gentiles, judíos y cristianos. Todos están bajo la ira de Dios (Rom 2,6). «Es forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba el pago debido a las buenas o malas acciones que habrá hecho mientras ha estado revestido de su cuerpo» (2Cor 5,10). Esto supone que el hombre es capaz de decidirse responsablemente. Así se puede fundamentar la afirmación *De libero arbitrio*. Pero la situación en que el hombre se encuentra es tal que nunca podrá alcanzar la justicia por su propia voluntad y fuerza. El hombre no puede liberarse a sí mismo de la perdición. Sólo la voluntad salvífica de Dios puede conducirle de la muerte a la vida. En realidad sólo es libre quien se encuentra en situación de redención. Sólo éste ha sido arrancado al pecado y a la muerte, y es libre para la vida. Así puede fundamentarse la afirmación *De servo arbitrio*.

Según la doctrina bíblica sobre el hombre, la liberación otorgada por Dios mueve la voluntad humana. En esta situación de libertad es responsable bajo la gracia.

La idea y el ideal de libertad han tenido en la Iglesia y con ella, pero también contra ella, una variada historia. ¿Se siguió entendiendo y predicando en la Iglesia la libertad espiritual concebida y proclamada por el Nuevo Testamento y particularmente por Pablo? Tal vez esto no ha ocurrido con frecuencia. Más tarde la libertad bíblica se mezcló con otros conceptos de libertad, especialmente con una libertad entendida en sentido político y social. Pero la predicación bíblica de la libertad sigue influyendo de múltiples modos; incluso cuando se llega al caso extremo de reclamar la libertad frente a la Iglesia, en nombre de la misma libertad.

XI

PAZ Y ALEGRÍA

Paz

G. VON RAD, W. FOERSTER, art. εἰρήνη, en ThWb 2 (1935) 398-418. E. BISER, *Der Sinn des Friedens,* Munich 1960. J. COMBLIN, *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen.* Trad. Graz 1963. H. GROSS, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament,* Tréveris 1956. K. RAHNER, *Der Friede Gottes und der Friede der Welt* = «Schriften zur Theologie» 8, Einsiedeln 1967, 689-707. J.J. STAMM - H. BIETENHARD, *Der Weltfriede im Alten und im Neuen Testament,* Zurich 1959.

Alegría

R. BULTMANN, art. ἀγαλλιάομαι, en ThWb 1 (1933) 18-20; id., εὐφραίνω, ibid., 2 (1935) 770-773; id., καυχάομαι, id., 3 (1938) 646-654; id., λύπη, ibid., 4 (1942) 314-325. R.E. BACKHERMS, *Religious Joy in general in the New Testament and its sources in particular,* tesis, Friburgo (Suiza) 1963. P. DACQUINO, *La alegría humana y el más allá en los libros bíblicos,* en «Concilium» 4 (1968) 363-377. E.G. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 26, 2 y 37, 3), Helsinki 1932 y 1936. J. SCHNIEWIND, *Die Freude im Neuen Testament* = *Nachgelassene Reden und Aufsätze,* Berlín 1952, 72-80.

En el Nuevo Testamento se citan la fe y la alegría como dos actitudes fundamentales, que aparecen a veces indepen-

dientemente una de otra y a veces unidas (Rom 14,17; 15,33; 16,20; Gál 5,22). Ambas son ante todo obra de Dios y don suyo a los hombres; pero una y otra han de realizarse tanto en la comunidad como en la vida de cada individuo.

I. LA PAZ

En el mundo griego la paz (εἰρήνη) describe diversas situaciones: una época de paz política, el comportamiento pacífico de los hombres entre sí y la paz del alma. En la época neotestamentaria, la paz del imperio romano parecía satisfacer el anhelo universal de paz.

El concepto bíblico de paz se funda en el concepto veterotestamentario de *shalom,* palabra que según su etimología contiene el significado fundamental de salud así como la consiguiente actitud de satisfacción. El concepto abarca la abundancia de bienes terrenos y espirituales, la prosperidad y la felicidad cumplidas. Pero como es Dios «el que hace la dicha y crea la desgracia» (Is 45,7), para el varón piadoso la paz en toda su plenitud es siempre un don divino (Lev 26,6; Sal 85,9-14): paz es estar bajo la protección y favor de Dios (Sal 122). La predicación profética promete la paz como redención por parte del Señor: «Mis designios son designios de paz y no de aflicción» (Jer 29,11). «¡Paz para el que está lejos y para el que está cerca!» (Is 57,19). La paz llega a ser un concepto mesiánico-escatológico. El Mesías se llama «príncipe de la paz» (Is 9,6). La paz y la justicia vendrán sobre el pueblo junto con la bondad y la gloria de Dios (Is 45,8.17.24s). Y aunque es un don para todo el pueblo, también puede serle prometida o quitada al individuo. «Has quitado la paz a mi alma, he olvidado la felicidad» (Iam 3,17). En la época neotesta-

mentaria Israel espera la paz como don escatológico de la salvación: «Vendrá el juicio sobre los hombres. Se hará la paz sobre los justos, se otorgará protección y paz a los elegidos; la misericordia descenderá sobre ellos; todos pertenecerán a Dios y él hará la paz con ellos (Hen 1,7s). Los rabinos ensalzan la paz entre los hombres. Establecer la paz es una obra muy bien elogiada. Dado que la versión de los LXX tradujo *shalom* casi sin excepción por εἰρώνη, la palabra griega asumió en la Biblia el contenido hebreo.

La comunidad de Qumrán tiene conciencia de ser la comunidad escatológica de los salvados. Por tanto la paz y la salud son la parte que le toca, aunque ahora tenga todavía que luchar como comunidad de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas (1QM 1,9-11). Su salvación se está aún purificando como por el fuego en el crisol (IQM 17,1). Pero Dios «no perturba la paz de su siervo» (1QH 9,11). «La custodia de su paz permanece siempre» (1QH 9,33). En la bendición del sacerdote se promete la salvación: «Que Dios levante hacia ti su rostro benévolo con la paz eterna» (1QS 2,4). Tiene ya ante los ojos la visión de los ejércitos celestiales: Tú les has grabado el pacto de tu paz con el cincel de la vida para reinar sobre ellos por toda la eternidad (1QM 12,3).

También en el Nuevo Testamento el peso específico de los textos es la paz, la salud escatológica, de la que aquélla forma parte singular. En tiempos de Jesús son corrientes las fórmulas de saludo: «La paz contigo. Vete en paz.» También él las utiliza refiriéndose a la vida y al ser salvado. Así, en las palabras que dirige a los enfermos que sana (Mc 5,34; Lc 8,48) y a la pecadora (Lc 7,50). La palabra contiene esta plenitud en el saludo de paz que Jesús encarga a los discípulos: «En cualquier casa que entréis, decid ante todo: paz a esta casa» (Lc 10,5). La paz es un don objetivo que alcanza a su destinatario

o que vuelve a su punto de partida (Mt 10,13; Lc 10,6). Cuando Jesús entra en Jerusalén, en el cielo está preparada la paz; pero Jerusalén no ha conocido «el mensaje de paz» (Lc 19,42). Y es que la paz que trae el Salvador no es como se la imagina el mundo, ni tampoco como la esperan los discípulos. «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34). Ni Jesús ni los discípulos quieren establecer la discordia. Pero el Evangelio puede traer la división al seno de las familias (Mt 10,35s). De hecho suscitará persecuciones contra los discípulos (Mt 10,17s). Mas la salvación prometida y regalada a los discípulos está por encima de todo eso.

La conciencia de una generación posterior expresa ya en la historia lucana de la infancia de Jesús el acontecimiento consumado de la salvación. El cántico de Zacarías espera del ministerio profético de Juan que «guíe nuestros pasos por el camino de la paz» (Lc 1,79). El ángel proclama «paz a los hombres que ama el Señor» (Lc 2,14).

En el Evangelio de Juan la paz es el don que hace Jesús a los discípulos. «La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy yo como la da el mundo» (Jn 14,27). Si bien aquí hay un eco de la fórmula corriente de despedida, en realidad se hace referencia a mucho más. No sólo se promete un breve bienestar, sino la salud en su plena dimensión. El mundo incrédulo no conoce esta paz; en todo caso la suya es una paz distinta. Los discípulos experimentarán tristeza y apretura en este mundo y por causa del mundo (16,20-22.33). No deben dejarse seducir en el sentido de buscar esta paz y contentarse con ella. La verdadera paz, como don de Cristo, es una posibilidad que queda más allá de todas las posibilidades intramundanas. Cuando el Evangelio dice a continuación: «No se turbe vuestro corazón, ni se acobarde» (14,27), queda claro que los discípulos experimentarán su don como una paz del corazón. Los discípulos

la reciben al entrar en el ámbito de salvación que se les ha abierto. La paz es un don del Señor y que tiene en él su custodia: «Estas cosas os he dicho con el fin de que tengáis en mí la paz» (16,33). También en la inseguridad de la fe el discípulo permanece en la paz, en medio y más allá de todas las discordias del mundo (16,32). Cuando el Resucitado brinda repetidamente el saludo de paz (20,19.21.26), probablemente alude a que la paz es fruto de la cruz y don del Señor glorificado.

La predicación de los apóstoles ha de proclamar que a partir de ahora en la obra de la salvación Dios ha establecido la paz entre él y el mundo, y es su causa para el mundo y para la Iglesia. En adelante hay que invocar «el evangelio de la paz» (Ef 6,15). Dios es «el Dios de la paz» (Rom 15,33; 1Tes 5,23; Heb 13,20), y Cristo es «el Señor de la paz» (2Tes 3,16). Dios, mediante la sangre de su cruz ha establecido la paz, entre el cielo y la tierra (Col 1,19s). Esta pacificación cósmica lo abarca todo. Ahora bien, la salvación que ampara al hombre ha sido otorgada en Cristo. «La paz de Dios, que sobrepuja a todo entendimiento, sea la guardia de vuestros corazones y de vuestros sentimientos en Cristo Jesús» (Flp 4,7). «Que la paz de Cristo triunfe en vuestros corazones» (Col 3,15). Esta paz no es obra humana, sino fruto del Espíritu (Gál 5,22). «Los deseos del espíritu (divino) son vida y paz» (Rom 8,6). La paz es misericordia de Dios (Gál 6,16). Pablo adopta una costumbre profana cuando comienza sus cartas deseando la paz, pero a este deseo le da un contenido completamente nuevo: «A vosotros gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7; y así frecuentemente). Siguiendo el estilo epistolar, Pablo puede también cerrar sus cartas con el deseo de paz (2Cor 13,11; Gál 6,16; Ef 6,23; Flp 4,9; 2Tes 3,16).

La paz y la salvación establecen el verdadero orden que

lleva a Dios. «Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios» (Rom 5,1). La paz es también justificación (1Tes 5,23). Dios consumará la salvación: «El Dios de la paz quebrante presto a Satanás debajo de vuestros pies» (Rom 16,20). Seguramente aquí, al final de la carta a los Romanos, quiere Pablo recordar una vez más las falsas doctrinas y escisiones contra las que había de poner en guardia. A esto ha de referirse el uso repetido de la palabra paz. La discordia es en el fondo obra de Satanás, el adversario del Dios de la paz. La paz se consumará cuando Satanás sea vencido. Pablo describe la victoria final con una imagen mitológica tomada de Gén 3,15: a la serpiente se le aplastará la cabeza. Así pondrá Dios a Satanás bajo los pies de los creyentes, de manera que puedan aplastarle. Esto ocurrirá pronto, puesto que el tiempo del mundo, en el que todavía se le consiente a Satanás su actuación maligna, toca ya a su término. La consumación final está cerca (Rom 13,11-13). La paz es la meta final para cada uno de los hombres. «La gloria, el honor y la paz serán de todo aquel que obre bien, del judío primeramente, y después del griego» (Rom 2,10). La paz es «inmortalidad» (Rom 2,7).

De la palabra paz destaca un importante elemento social cuando se usa para describir las relaciones entre los hombres. El mismo Jesús termina su discurso sobre cómo debe ser un discípulo con las palabras: «Guardad la paz entre vosotros» (Mc 9,50). Quienes han entendido el mensaje de Jesús se dedican a establecer la paz entre los hombres (Mt 5,9; 2Cor 13,11; 1Tes 5,13). Paz que deriva de la paz con Dios, ya que Cristo, como fundador suyo, ha reconciliado en su persona y ha conducido a la unidad a los que estaban lejos y a los que estaban cerca, a los gentiles y a los judíos (Ef 2,14-18). «Que no consiste el reino de Dios en el comer ni en el beber, sino en la justicia, en la paz y en el gozo del Espíritu Santo» (Rom 14,17).

Pablo ha hablado de la oposición que existía en Roma entre los fuertes y los débiles: aquéllos comen carnes sin pensárselo más, éstos sólo consumían verduras (14,2). Pero todo ello carece de valor. Lo esencial es sólo que en la comunidad florezcan la justicia, la paz y la alegría. El reino de Dios está aún por llegar, pero ya está presente de una manera escondida. Los justificados vivirán un día en paz y salvación con la justicia regalada por Dios. El reino futuro está presente ya de un modo sacramental en la unidad de la Iglesia y como obra del Espíritu. También el reino debe acontecer y realizarse ya. Cristo ha obtenido la justicia, la paz y la alegría, y las procura constantemente. Por consiguiente el cristiano debe afanarse por colaborar en el establecimiento de la paz. Así es como sirve a la edificación de cada uno y de todos (Rom 14,19). Esta paz es el vínculo y unión de la comunidad (Ef 4,3). El Dios de la paz la quiere establecer entre los hombres. En todos los tiempos, en todos los lugares, y de todas las formas debe estar presente la paz de Cristo (2Tes 3,16). Éste es el criterio para decidir cuestiones concretas, como la de si ha de disolverse o mantenerse el vículo matrimonial. «Dios nos ha llamado a la paz» (1Cor 7,15). Y ése es también el criterio para la ordenación del culto, que los fanatismos no deben perturbar: «Porque Dios no es un Dios de desorden, sino de paz» (1Cor 14,33).

El Evangelio de la paz aparece resumido en el deseo con que Pablo termina la carta a los Romanos: «El Dios de la esperanza os colme de alegría y paz en vuestra fe, para que crezca vuestra esperanza siempre más y más por la virtud del Espíritu Santo» (15,13). Una vez más se citan los bienes de la salvación: esperanza, alegría, paz, fe, fuerza y espíritu. Dios revela, inaugura y garantiza la esperanza. Como anticipo de la salud futura otorga ya ahora alegría y paz. Ambas deben llenar a cada uno hasta rebosar. Pablo desea una vez más que «el

Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén» (15,33). En el deseo y en la visión del Apóstol una gran armonía enlaza a Dios y a la Iglesia.

Al igual que en la carta a los Romanos, también en otras cartas paulinas (en las remitidas a los Corintios, a los Gálatas y a los Filipenses) la descripción de enfrentamientos y discordias en las comunidades permite entrever cómo la Iglesia neotestamentaria aún no había podido hacer realidad el ideal de la paz. La carta de Santiago pone asimismo en guardia contra pasiones, partidismos y rencillas causados por un falso y orgulloso afán de sabiduría (Sant 3,14-18), al igual que contra las luchas y enemistades, incluso los asesinatos, que proceden «de vuestras pasiones, las cuales hacen la guerra en vuestros miembros» (Sant 4,1-10). ¿Se refiere la carta a unas circunstancias concretas de las comunidades o adopta motivos y fórmulas de la literatura sapiencial? Lo que la misiva quiere decir es que las situaciones descritas tienen vigencia general y pueden darse en cualquier momento. El desarrollo de las comunidades en el mundo griego, en el que amenazaban con separarse aquí o allá la fe sencilla y la sabiduría pneumática, bien podía justificar tales temores. En todo caso siempre vale aquello de que «el fruto de justicia se siembra en paz para los que producen la paz» (3,18).

En las cartas pastorales se exhorta al obispo a que siga «la justicia, la fe, la caridad, y la paz, con aquellos que invocan al Señor con limpio corazón» (2Tim 2,22). Los cristianos en su comunidad deben «procurar la paz y la santidad» (Heb 12,14), esforzándose porque el Señor los halle «sin mancilla, irrepensibles y en paz» (2Pe 3,14). Los Hechos de los Apóstoles describen a la Iglesia como realización de la paz (9,31; 10,36; 15,33). En esta exposición el bien escatológico se hace ya histórica y sociológicamente objetivo.

II. LA ALEGRÍA

En el mundo de su Dios el hombre de la antigua alianza se siente movido y lleno de alegría ante quien es su creador y su salvador. Se expresa la alegría que produce la obra de la creación, y aunque no se diga explícitamente, en el relato creacionista de Gén 1-2,4 late una admiración contenida ante la creación. Algunos salmos (8; 19,2-7; 24; 29) proclaman las alabanzas de lo creado. La misma creación alaba las proezas de Dios (65,12-14; 89,6), y es invitada a ensalzarle (145,10) y a alegrarse: «Alégrense los cielos y la tierra se alboroce» (96,11; 97,1). La creación debe alabar jubilosa a Dios (Is 35,1; 44,23), que a su vez «se regocija en sus obras» (Sal 104,31). Y el cantor confiesa: «En Yahveh pondré mi contento» (104,34).

La alegría por la creación se despliega en el gozo por los bienes creados: alegría es la cosecha (Sal 126,5s; Is 9,3) lo mismo que la vendimia (Is 16,10); el vino proporciona alegría (Jue 9,13; Sal 104,15; Eclo 31,27), lo mismo que las riquezas y posesiones (Sal 37,11). La mujer es fuente de alegría para su marido con su buen ánimo y su virtud (Prov 5,18; Eclo 26,2.13). Las delicias que experimenta el novio con su novia son imagen de las delicias que tiene Dios con Israel (Is 62,5). Los hijos son la alegría de los padres (1Sam 2,1; Sal 113,9). La alegría es buena para la salud (Prov 17,22); pero el sabio conoce que la alegría puede ser tan interior y personal que los demás no la entiendan (prov 14,10). Es Dios quien da y quita la alegría a su pueblo (Jer 7,34).

Qohélet o Eclesiastés —el predicador veterotestamentario— ve y experimenta las decepciones de la vida. Mas también habla de la alegría de esta vida fugaz, de la alegría que proporcionan el trabajo y la obra bien cumplida (3,22; cf. Dt

12,18), de la unión con la mujer amada (9,9), y de la satisfacción y gozo de la comida y la bebida (3,12s). Alaba esta alegría en los trabajos (8,15). Todo ello no es en realidad sino alegría del corazón que Dios otorga (5,18s).

La obra del creador se continúa en la historia. Y esta actuación divina es también un motivo de alegría. Israel debe alegrarse de su Creador y Sión de su Rey (Sal 149,2). Dios ejercitó con Israel su bondad, su alegría y su favor; por ello han de alegrarse todos (Sal 98,4). Dios consuela a su pueblo en la vuelta del destierro; de ahí que los cielos y la tierra se regocijen y salten de júbilo (Is 49,13. La coronación del rey (1Re 1,40), al igual que las victorias y la liberación del enemigo, se celebran con fiestas jubilosas (1Sam 18,6; 1Mac 5,54; 2Mac 15,29.34).

La garantía de que la obra salvífica de Dios continúa sin cesar es la alianza. Israel da gracias por ello en alegría (Sal 95,1s; 145,7s). La presencia divina se certifica para Israel en el culto; el pueblo no debe, por ende, participar en las celebraciones rituales orgiásticas (Os 9,1). Pero sí celebra sus fiestas con alegría y júbilo (Sal 42,5; 68,4; 100,2). Dios mismo ha dispuesto estos días de fiesta para que todos se regocijen y se alegren (Sal 118,24). Debe procederse a la comida sacrificial con espíritu jovial y en acción de gracias a Dios por su bendición de la obra humana (Dt 12,7; 28,47). El Antiguo Testamento cita como fiestas de especial alegría la pascua (Is 30,29; 2Cró 30,21-25), la fiesta de la coecha (Dt 16,10s) y la de los tabernáculos (Sal 81,2-4). Celebrando la fiesta de los tabernáculos después de la vuelta del exilio Esdras expresó esta alegría: «El gozo del Señor es nuestra fortaleza» (Neh 8,10).

En la comunidad del pueblo los fieles experimentan personalmente, cada uno, la alegría divina. Tienen su gozo en la Ley de Dios (Sal 1,2; 19,9); éstas son sus delicias también en medio de la tribulación (Sal 119,143). Los que son pobres y buscan

a Dios pueden regocijarse en la gracia (Sal 32,10s). en la justicia de Dios (Sal 51,10.14) y en el mismo Dios (Sal 34,3; 69,33; 70,5; 105,3). También en la necesidad exterior el varón piadoso se consuela en el Dios de su salvación (Hab 3,18). El profeta se regocija en su propia salvación: «Yo me regocijaré con gozo en el Señor, y el alma mía se llenará de placer en mi Dios; pues él me ha revestido del ropaje de la salud, y me ha cubierto con el manto de la justicia, como a esposo adornado con la guirnalda, y como a esposa ataviada con sus joyas» (Is 61,10).

A veces se expresa lo que con más frecuencia puede ser el motivo oculto de la invitación a la alegría. La vida está abrumada por las perspectivas desconsoladoras que ofrece el mundo subterráneo del más allá. «Todo cuanto pudieres hacer, hazlo sin perder tiempo; puesto que ni obra, ni pensamiento, ni sabiduría, ni ciencia ha lugar en el sepulcro, hacia el cual vas corriendo» (Ecl 9,10; cf. Sal 88,11-13; Job 10,21s). Precisamente de ahí brota luego la exhortación a alegrarse de la vida y de sus bienes mientras duran (Ecl 5,17.19). Pero también frente a la muerte se yergue la esperanza. El salmista se alegra y regocija en la confianza de que Dios le conducirá a la vida a través de la muerte (Sal 16,9.11; frase que Act 2,25-28 entiende como dicha de Cristo resucitado).

La alegría será plena en el tiempo mesiánico de la salud. Tal es la expectación y el mensaje proféticos: «Tú multiplicaste su alegría, has aumentado su gozo; ellos se alegran delante de ti, como los que se alegran en la siega, como los que se huelgan con el reparto del botín» (Is 9,3). En el tiempo del cautiverio de Israel en Babilonia aparece la esperanza en la liberación y en el regreso como el modelo de la alegría mesiánica (Jer 31,7-14; Bar 4,22s). Cielos y tierra exultarán cuando Dios redima a Jacob y se glorifique en Israel (Is 44,23;

49,13). Los pueblos afluirán gozosos (Is 56,6s). Dios erige a Jerusalén como nueva creación para gozo y júbilo de su pueblo (Is 65,18). Se invita ya al pueblo a que reciba con regocijo al Mesías rey (Zac 9,9). La alegría mesiánica pasa a ser alegría escatológica, o lo es ya de por sí. Entonces la salvación, la alegría y el júbilo serán inacabables. «Tendrán gozo y alegría constante y huirán el dolor y la pena» (Is 51,11). La salvación última y eterna no está preparada solamente para Israel sino para todos los pueblos. «Mas yo vendré a reunirlos con todas las naciones de cualquier país y lengua, y comparecerán y verán mi gloria» (Is 66,18). «Por que he aquí que voy a crear nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65,17; 66,22). La maravillosa creación original, el Paraíso o Edén, es restaurada. «Allí será el gozo y la alegría, el hacimiento de gracias y las voces de alabanza» (Is 51,3).

La piedad y teología rabínicas alaban con alegría y regocijo las hazañas salvíficas de Dios en la historia, al presente y al fin de los tiempos. Los varones piadosos de Qumrán se alegran con oraciones y cánticos pensando en Dios, en su misericordia y en la revelación de sus misterios (1QS 10,9-17; 11,12-19). Hasta la tribulación proveniente de Dios se convierte en alegría y gozo (1QH 9,24). La verdad del Señor alegra siempre el alma de su siervo (1QH 11,30), que se alegra de la mano poderosa de Dios y se regocija en su ayuda y en salvación (1QM 13,12s). Alegría es ya ahora la certeza de la gloria final (1QM, 14,4; 18,6). Los estandartes de la batalla postrera llevan las inscripciones de «acciones salvadoras de Dios», «alegría de Dios» (1QM 4,13s). Después de la victoria la creación estará llena de «gloria eterna y eterna alegría» (1QH 13,6).

Hay también textos extrabíblicos que hablan de una alegría religiosa, especialmente cúltica. En las religiones mistéricas

se responde a la aparición de la divinidad con la exclamación: «¡Alegrémonos todos!», según relata el apologeta cristiano Atenágoras (22). Un papiro conserva una oración de los neófitos: «Nos alegramos porque tú te nos has mostrado; nos alegramos porque has divinizado a las criaturas por medio de tu conocimiento.» Según el *Corpus Hermeticum* 13,8.18, después del nuevo nacimiento la alegría se instala en el alma y la tristeza desaparece. Y el que ha vuelto a nacer da gracias así: «Yo celebro la luz espiritual. Alabándola me alegro con la alegría del Espíritu.» Un texto mandeo dice: «En la ciudad celestial de la vida el rey... se alegra con una alegría sin sombra de tristeza y todo su reino se regocija con él.» En las *Odas de Salomón* (31,3.6; 32,1) el redentor proclama la alegría y los creyentes la reciben de él. El Señor es su alegría (7,1s; 15,1).

El Nuevo Testamento no habla nunca expresamente de la alegría que produce la creación. Este dato puede hacer ver que el Antiguo Testamento es preponderantemente es el libro de la creación mientras el Nuevo Testamento es el libro de la creación nueva.

Las parejas de palabras que emplea el Nuevo Testamento para describir la alegría son χαίρειν y χαρά (las que se usan con más frecuencia): ἀγαλλιᾶσθαι y ἀγαλλίασις; εὐφραίνειν y εὐφροσύνη. Estas palabras aparecen también a menudo en la Biblia griega del Antiguo Testamento. En el Nuevo apenas se pueden ya distinguir los matices originarios de significado. Aquí los vocablos se superponen unos a otros (Mt 5,12; Lc 15,32; Act 2,26; 1Pe 4,13). ἀγαλλιᾶσθαι significa propiamente el júbilo (originariamente cúltico) por la acción salvífica y escatológica de Dios. εὐφραίνειν designa también la alegría profana (Lc 12,9; 15,29; 16,19; Act 7,41), pero luego pasa a significar la alegría salvífica (Rom 15,10; Gál 4,27; Ap 18,20).

De la alegría puede resultar el orgullo de la satisfacción (2Cor 1,14; 1Tes 2,19).

La alegría en el Nuevo Testamento está motivada por la salvación mesiánica, ya presente o muy próxima a su consumación. Los mismos patriarcas y héroes como Abraham (Jn 8,56) y David (Act 2,26) se llenaron de alegría ante la perspectiva de esta era. De varias formas testifica el Nuevo Testamento la alegría de la era mesiánica. Ahora es el tiempo esperado del gozo perfecto. «¿Cómo es posible que los compañeros del esposo en las bodas ayunen, mientras el esposo está con ellos?» (Mc 2,19). El propio Mesías desarrolla con alegría su labor con los pecadores (Mt 18,13), y se regocija en el Espíritu Santo por la revelación del Padre (Lc 10,21). Es ahora cuando el mundo será restaurado y salvo. Los signos son las expulsiones de demonios y las curaciones milagrosas. A las curaciones (Lc 5,26; 13,17; 18,43), así como a la resurrección de muertos (Lc 7,16), el pueblo responde con manifestaciones de regocijo. La conversión del pecador es causa de alegría (Lc 15,5-10); la predicación del Evangelio se escucha con gozo (Mc 4,16), y con alegría se recibe el reino de Dios (Mt 13,44). También los discípulos se alegran de que los demonios se les sometan. Por cierto, que deben alegrarse más bien de que sus nombres estén escritos en los cielos (Lc 10,17.20). Aun en medio de las persecuciones pueden alegrarse los discípulos (Mt 5,12), que esperan su ingreso en la alegría completa (Mt 25,21.23). Cuando el Mesías entra en la ciudad de Jerusalén es saludado con júbilo (Lc 19,37). El formidable milagro de la resurrección despierta al mismo tiempo que temor una gran alegría (Mt 28,8; Lc 24,41; Jn 20,20). A partir del conocimiento posterior que tenían los Evangelios del comienzo de la era salvífica, hablan ya en los relatos de la infancia de la alegría con que es recibido en el mundo el Mesías-niño (Mt 2,10; Lc 1,14.44; 2,10).

También el Evangelio de Juan habla de la jubilosa era mesiánica. El Bautista exulta de gozo al poder introducir al Mesías en la comunidad (Jn 3,29s). La alegría que les es dada a los discípulos es la alegría de Jesús (15,11). La alegría que Cristo tiene en su unión con el Padre es también la alegría de sus discípulos (17,13). Este gozo es un don, pero el discípulo debe constantemente adquirirlo hasta alcanzar la consumación escatológica (15,11). El mundo incrédulo no entiende esta alegría; la suya consiste más bien en rechazar a Jesús y a la comunidad y en perseguirlos porque para él son siempre una acusación y una ocasión de tropiezo (17,14). La existencia en medio de un mundo hostil produce tristeza a los discípulos. Por eso su alegría está siempre en oposición al mundo y tiene que afirmarse en contra de todo (16,20). Los discípulos se alegran porque vuelven a ver a Jesús (16,22; 20,20). La fe, causa de tal alegría, es una fe que no se pone de una vez para siempre sino que debe ejercerse renovadamente, aunque también le está prometida la constante solicitud del Salvador. El creyente puede renunciar incluso a la alegría. Pero no es el mundo hostil el que puede quitársela, porque la alegría no tiene su fundamento en el mundo, ni siquiera en la fe de los discípulos, sino que su fuente última es el don del Señor (16,22). La alegría auténtica no tiene fin. El Evangelio de Juan habla asimismo de la alegría de la comunidad. En la obra misional de la Iglesia se alegra el que ha sembrado primero (ante todo el propio Cristo) y quien cosecha una generación más tarde (4,36).

Cuando Cristo se va, deja a los discípulos en la alegría (Lc 24,52s). La palabra del Evangelio (Act 8,8; 13,48), al igual que el bautismo (Act 8,39; 13,52) y la fe (16,34) llenan de alegría a la Iglesia. La cena se celebra «con alegría y sencillez de corazón» (2,46). El entusiasmo se debe a la presencia del Señor, experimentada en la eucaristía, y que anticipa la unión

definitiva con él. Los misioneros ejercen su ministerio con alegría (8,39; 11,23).

Como los Hechos de los Apóstoles, las cartas de los Apóstoles describen una comunidad llena de alegría (2Cor 8,2; Flp 1,25; 2,29). La alegría debe hacerse siempre realidad en la comunidad y unión fraternas (1Jn 1,4; 2Jn 12; 3Jn 4). Pablo invita a los miembros de la Iglesia a alegrarse en todo momento (Rom 12,15; 2Cor 13,11; Flp 2,18; 1Tes 5,16). Al igual que los miembros de la comunidad entre sí (Rom 12,5), también el Apóstol y la Iglesia deben procurarse una mutua alegría (Rom 15,32; 2 Cor 2,3; Flp 2,2). Israel y los pueblos paganos se alegran de la plenitud de la Iglesia (Rom 15,10). La Iglesia exulta de júbilo como la madre que ha sido bendecida con hijos (Gál 4,27). La comunidad es la honra del Apóstol y su alegría (Flp 4,1; 1Tes 3,9). El Apóstol sirve a la alegría de la Iglesia (2Cor 1,24; Flp 1,25), de la misma manera que participa de su alegría (Rm 16,19; Flp 2,17s). La razón de la alegría es la gracia del Padre que ha trasladado a la Iglesia al reino del Hijo de su amor (Col 1,12s). A la actual salvación mesiánica se la llama fuente y causa de la alegría, cuando ésta se caracteriza como «alegría en el Señor» (Flp 3,1; 4,4) o como alegría «en el Espíritu Santo» (Lc 10,21; Act 13,52; Rom 14,17; 1Tes 1,6). El Espíritu, como presencia de Dios, es la causa primordial de la alegría, que es fruto suyo (Gál 5,22). Cristo, ungido con el óleo de la alegría a causa de su justicia, es el fundamento del gozo de sus discípulos (Heb 1,9). La alegría está unida a otras experiencias de salvación, a la fe (Flp 1,25), al amor (1Cor 13,6; Gál 5,22; Flm 7), a la esperanza, puesto que la alegría presente está referida al futuro (Rom 12,12; 15,13), al consuelo (Act 15,31). a la paz (Rom 14,17; 15,13; Gál 5,22), a la verdad, que en este caso significa la verdad de la revelación divina (1Cor 13,6), a la oración (1Tes

5,16; Flp 1,4), a la acción de gracias (Col 1,11). En la Iglesia la alegría tiene como consecuencia el servicio del amor (2Cor 8,2; 9,7). La situación y la vida del cristiano pueden designarse como presencia del reino de Dios o como «justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). La justicia y la paz no son producto del esfuerzo humano, sino que es el don de Dios el que traslada al hombre el ámbito de la salvación constituida por la justicia ante Dios y la paz con él. De manera que la alegría es también una obra objetiva de Dios, por encima de cualquier sentimiento sujetivo, si bien tiene que realizarse al propio tiempo en la experiencia personal. De ahí las exhortaciones a la alegría.

Pablo habla también de la alegría en un sentido vulgar y cotidiano. Aparte de las fórmulas de salutación como 2Cor 13,11 y Flp 3,1, citemos expresiones como Rom 15,32; 16,19; 1Cor 16,17; 2Cor 2,3; 7,7.13.16; Flp 2,28; Flm 7. Todos son textos que hablan de la alegría existente en la sociedad y comunidad humanas (expresiones equiparables en Flp 4,10 y 1Tes 3,9 adquieren un cariz religioso al aludir a Dios o al Señor). El dato puede servir para entender la psicología de Pablo; para él la comunión es una necesidad y una alegría. Una larga serie de saludos lo expresan así (Rom 16,13.21).

La verdadera alegría no es utópica en el sentido de que ignore o niegue la realidad que tiene ante los ojos. Pero es más fuerte que cualquier tribulación. La alegría de los discípulos permanece a pesar de la tristeza y de las penas (Jn 16,20). En la alegría de los mártires dan testimonio los apóstoles. El castigo que debía deshonrarlos se convierte para ellos en una honra (Act 5,41). La alegría es indestructible. Pablo, «como triste, pero siempre alegre» (2Cor 6,10), la experimenta como «un rebosar de gozo en medio de todas las tribulaciones» (2Cor 7,4), como alegría en la debilidad (2Cor 13,9). Está lleno de

alegría aun cuando su sangre sea derramada como libación sobre el sacrificio y la víctima de la fe de la comunidad (Flp 2,17). Los cristianos de Tesalónica recibieron la palabra «en medio de muchas tribulaciones, con gozo del Espíritu Santo» (1Tes 1,6). Las Iglesias de Macedonia se alegran en la prueba y en la tribulación (2Cor 8,2). La fe no sólo se alegra a pesar de y en medio de la tribulación, sino a causa de la misma. Las tribulaciones y necesidades que pasa el Apóstol son motivo de salvación para la Iglesia (Col 1,24; cf. 2Cor 4,10; 13,9). El cristiano se alegra en las tentaciones sabiendo que producen virtud probada y perseverancia (Sant 1,2s). Situados en la certeza de la salvación futura, los cristianos pueden gozarse ya ahora en toda clase de pruebas (1Pe 1,6).

La alegría presente es promesa y garantía de la gloria futura. Cierto que la alegría terrena está sometida en principio a crisis. Los que ahora ríen llorarán y se lamentarán (Lc 6,25). La alegría del mundo es engañosa y falsa (Jn 16,20). Tal vez es una alegría primitiva por el mal ajeno (Ap 11,10). Ante la consumación que se acerca apremiante, los bienes actuales, como las posesiones y el matrimonio, la alegría y la tristeza, resultan pasajeros (1Cor 7,29-31). A todos, por ser pecadores, hay que exhortarles: «Reconoced vuestra miseria, plañid y sollozad; truéquese vuestra risa en llanto y el gozo en tristeza» (Sant 4,9). Y sin embargo sigue en vigor como promesa escatológica la bienaventuranza de: «Alegraos y regocijaos, porque será grande vuestra recompensa en los cielos» (Mt 5,12). El Señor hace entrar en su gozo al siervo fiel (Mt 25,21-23). Después de la tristeza los discípulos poseerán esta alegría escatológica (Jn 16,20.22). La comunidad de Filipos debe sentirse llena de gozo mientras espera la venida del Señor (Flp 4,4s). Cuando el Señor vuelva a venir la comunidad será la corona y alegría del Apóstol (Flp 4,1; 1Tes 2,19). Si la Iglesia participa

ahora del sufrimiento del Señor, participará asimismo con alegría de su gloria (1Pe 4,13). Los que ahora creen sin necesidad de ver, se gozarán en una alegría indecible y transfigurada cuando hayan alcanzado la meta de la salvación (1Pe 1,8s). En medio de la necesidad actual los cristianos deben recordar a quienes soportaron las persecuciones conscientes de tener una posesión mejor y más duradera (Heb 10,34). Junto con Cristo deben elegir la cruz en vez de la alegría para ser consumados con él (Heb 12,2). A los creyentes un día Dios con su poder «nos presentará sin tacha ante su gloria con alegría» (Jds 24). Ya se alegran los cielos por el juicio y la salvación de Dios (Ap 12,12; 18,20). Un día la Iglesia celebrará con júbilo y alegría las bodas del Cordero (Ap 19,7).

XII

RENUNCIA Y ABNEGACIÓN (ASCÉTICA)

H. WINDISCH, art. ἀσκέω, en ThWb 1 (1933) 492-494. W. GRUNDMANN, art. ἐγκράτεια, ibid., 2 (1935) 338-340. J. BEHM, art. νῆστις, ibid., 4 (1942) 925-935. J. SCHNEIDER, art. σταυρόω, ibid., 7 (1964) 572-584. H. STRATHMANN - P. KESELING, *Askese,* en RAC 1, 1950, 749-795. H. CHADWICK, *Enkrateia,* ibid., 5 (1962) 343-365. R. ARBESMANN, *Fasten,* ibid., 7 (1967) 447-493. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum* = «Tradition und Leben», Tubinga 1960, 114-156. A. KÖBERLE, *Der asketische Klang in der urchristlichen Botschaft,* en *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten* (Festschr. Th. Wurm), Stuttgart 1948, 67-82. H.A. WENNINK, *Die Askese im Zeugnis der Bibel,* Salzburgo 1966.

En la historia de la ética la actitud más bien de reserva o de rechazo frente a los impulsos elementales de la vida que excitan al hombre desde dentro o desde fuera, se llama ascética. Más bíblicos son los conceptos de renuncia, abnegación y mortificación.

La palabra «ascesis» procede de la ética griega. En principio el término ἀσκεῖν significa simplemente elaborar, manejar o ejercitar. Pronto el significado se desdobla. La palabra puede referirse tanto al ejercicio corporal (con un significado semejante al de γυμνάζεσθαι o ἀθλέω) como al ejercicio espiritual. Así es como viene a designar la abstención purificadora

y perfectiva que libera y redime de la corporeidad y del mundo, como lo hace sobre todo la técnica psíquica del sabio afanoso. Ya en Heródoto, y más tarde en Platón y Epicteto, encontramos giros como: ejercitar la verdad, la sabiduría, la justicia, la virtud; pero también, y especialmente en los trágicos, los de ejercitar la maldad y la impiedad. En la filosofía popular el concepto se estrecha en el sentido de que ascética viene a significar algo que sólo pide una actitud relativa de renuncia ante los placeres y seducciones [1]. Filón siguió elaborando las ideas griegas e introdujo el concepto y contenido de ascesis en la moral de raíz bíblica, pues aprecia la ascética como ejercicio corporal-espiritual que sirve para dominar las pasiones y alcanzar la continencia. En su exégesis, frecuentemente alegórica, utiliza como ejemplos y modelos de tal ascética a los patriarcas y otras figuras bíblicas. En su época encuentra que el ideal está representado por las comunidades de los terapeutas en Egipto y de los esenios en el mar Muerto. Así los describe en su obra *De vita contemplativa*. De estos antecedentes arranca el concepto cristiano de ascética y abnegación. En este sentido la palabra la emplean no pocas veces

---

1. Aunque no se conserven, nos son conocidos al menos por el nombre de sus autores diversos escritos de la escuela estoica con el título *Sobre la ascesis*. Sirva de ejemplo EPICTETO, *Disertaciones* 3,12: *Sobre la ascesis*. «No se puede ejercitar la ascesis de una manera que vaya contra la naturaleza o la razón... Sin una ascesis intensa y constante es imposible conservar el anhelo si falla el objetivo, ni la continencia ante la inestabilidad.» Asimismo MUSONIO, Fragmento 6: «Con grande énfasis solía impulsar a sus discípulos a la ascesis, ya que la virtud no es sólo un saber teórico sino también una realización práctica». Se emplean igualmente ciertos giros con el verbo ἀσκέω (cf. Act 24,16); así EPICTETO, op. cit.: «Esfuérzate por aguantar cuando seas vituperado y por no airarte si te desprecian»; cf. H. DRESSLER, *The Usage of* ἀσκέω *and its Cognates in Greek Documents*, Washington 1947; H. SCHUMACHER, *Zur Entwicklung der «Askese» in der Antike*, en «Aus Theologie und Philosophie» (Festschr. F. Tillmann), Düsseldorf 1950, 455-467.

los padres apostólicos y después los padres de la Iglesia. La Biblia apenas usa el término «ascesis». El Antiguo Testamento griego lo utiliza sólo en 2Mac 15,4: Guardar el sábado (ἀσκεῖν τὴν ἑβδομάδα). La palabra se emplea también ocasionalmente en textos intertestamentarios.

En el Nuevo Testamento el término sólo aparece en Act 24,16. Pablo asegura: «Por eso procuro (ἀσκῶ) siempre conservar mi conciencia sin culpa delante de Dios y delante de los hombres.» La fórmula presenta una clara huella helenística —sobre todo por la relación que media entre ἀσκῶ y συνείδησις—.

Un grupo de palabras de sentido similar, usadas con frecuencia en la ética griega para designar el dominio ascético de sí mismo, es ἐγκράτεια, ἐγκρατής. También estos términos son raros en el Nuevo Testamento. Aparecen con un sentido ético en 1Cor 7,9, y por lo demás en pasajes de influjo helenístico como los catálogos de virtudes de Gál 5,23; Tit 1,8; 2Pe 1,6; algo parecido en Act 24,25. El dominio de sí mismo es virtud propia de una ética autosuficiente; y, por lo tanto, apenas utilizable para un ethos basado en la fe.

El Nuevo Testamento usa en general a disgusto las palabras procedentes de la ascética filosófica, seguramente porque acentúan el esfuerzo humano. La ascesis cristiana sabe siempre «que no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que usa de misericordia» (Rom 9,16). Todo lo que sea merecimientos de tipo ascético resulta problemático.

Con mucha más amplitud de la que permite la estrecha base bíblica la literatura teológica y la exegética emplean frecuentemente la palabra y la idea de ascesis. Lo que hoy día se quiere decir con la palabra ascesis es algo completamente esencial para el Nuevo Testamento. En sus relaciones con el mundo el cristiano ha de ejercitar la ascética. Pero el mundo, como

criatura de Dios, es originalmente bueno. En la medida sin embargo en que está corrompido y puede resultar tentador, puede ser también necesaria la abnegación frente a él (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 35-39; 54-57).

La fe y piedad de Israel afirman el mundo y su plenitud como creación de Dios. Las posesiones terrenas, la comunidad y fecundidad matrimoniales, la vida larga, son don y bendición de Dios. Tal es la convicción coherente tanto de los libros históricos como de los sapienciales (cf. cap. XXIII). Pese a todo, el Antiguo Testamento no carece por completo de ciertos rasgos ascéticos. La Ley manda fundamentalmente el cumplimiento positivo del orden legal, pero la vida moral vivida de conformidad con la Ley pide también con bastante frecuencia el esfuerzo y la renuncia a las propias inclinaciones. El Antiguo Testamento conoce algunas formas especiales de abstención. Para la pureza cúltica se exige continencia sexual; debe guardarla el pueblo que va a presenciar junto al Sinaí la aparición de Dios (Éx 19,15), o los soldados de David que quieren comer los panes sagrados (1Sam 21,5s). El haber contraído impureza sexual es algo que excluye del culto (Lev 15,16-18). La Ley pide la ascética del ayuno. Los preceptos levíticos acerca de los manjares son preceptos de ayuno. En determinadas ocasiones el pueblo tiene que practicar ayunos penitenciales; así en el día de la reconciliación (Lev 16,19-31) y en la fiesta de los *purim* (Est 9,31). Antes del servicio litúrgico los sacerdotes se abstienen del vino (Lev 10,9). El pueblo ayuna antes de escuchar la lectura de la Ley (Jer 36,6). Se guarda el ayuno con la intención de aplacar la ira de Dios y desviar su juicio (1Sam 7,6; Jer 36,9; Jl 1,13s; 2,12). David practica el ayuno cuando reconoce su culpa (2Sam 12,16s). El ayuno cualifica para la recepción de la sabiduría y la revelación divinas (Dan 1,17; 10,2s). El Antiguo y el Nuevo Testamento conocen el voto de

renuncia que hacen los nazareos (Núm 6,1-7; Act 21,24). Se citan asimismo otros votos semejantes (Núm 30; Jer 35). De cualquier fuente que puedan proceder los usos ascéticos, son asumidos siempre por la religión y el espíritu israelitas, e interpretados y configurados según ese espíritu (cf. cap. xv).

En el exilio y en el período subsiguiente Israel tuvo que soportar opresión, persecuciones y sufrimientos. Intentó explicarse este hecho como expiación por las culpas de los padres y por las propias, y en consecuencia ejercitó en mayores proporciones la abnegación y la penitencia. En los libros de Daniel (1,17), de Judit (8,6), de Ester (4,16), de Tobías (12,8), el ayuno y la oración son medios bien conocidos para alcanzar el recogimiento y ejercicio religiosos. Pero el ayuno es a la vez una obra meritoria que recibirá su premio. También el Nuevo Testamento cita el ayuno como una costumbre obligatoria en Israel. Así se habla de oración, ayuno y limosnas (Mt 6,1-18). El fariseo ayuna dos veces por semana (Lc 18,12).

Algunas comunidades especialmente piadosas se ejercitaron en la ascética de manera todavía más estricta. Esto se ha sabido últimamente a propósito de los rollos de Qumrán. Los miembros de la comunidad no disponían de ningún bien personal (1QS 9,8). Por lo general vivían en estado de celibato. Se privaban del sueño empleando una tercera parte de la noche en el estudio de la Tora y en la oración (1QS 6,7). A lo largo de todo el año estaba severamente establecido el servicio litúrgico (1QS 10,1-15). En el vestido y alimentación observaban la mayor sencillez. La comida revestía un carácter ritual y cúltico, y era todo antes que la satisfacción de un apetito (1QS 6,2-5). En la obediencia a los superiores los hermanos renunciaban a su propia voluntad (1QS 7; 8,17 - 9,2). La comunidad de los fieles quería expiar así tanto por los hermanos reunidos (1QS 5,6) como por el país (1QS 9,3s).

Por lo que respecta al Nuevo Testamento habrá que tener en cuenta que también la religiosidad pagana de la antigüedad tardía conocía variadas formas de exigencias ascéticas, como preceptos referentes al ayuno y a la continencia sexual. Su fundamento puede ser en parte una serie de ideas antiquísimas, según las cuales hay cosas (manjares) o procesos (como la sexualidad o la muerte) que pertenecen a los demonios, para protegerse de los cuales el mejor medio es la abstinencia. Pero a esto se añadían nuevos motivos. La antigüedad tardía fue una época dotada de una cultura rica y sumamente madura. De ahí que brotasen exigencias ascéticas encaminadas a la abstención de lo superfluo. Se manifestaban, por ejemplo, en un entusiasmo bucólico por la vida del pueblo sencillo. La filosofía y la religión aceptaron tales exigencias y les dieron hondura. La filosofía estoica recomendaba una ascética del cuerpo y del alma, a través de la cual el hombre debía alcanzar la libertad exterior e interior. En el neoplatonismo el alma buscaba, por medio de la negación del cuerpo, desprenderse del mundo para llegar así a la meta de la unión mística con Dios. Un ejemplo de esto es Apolonio de Tyana, contemporáneo de Jesús. Según la biografía que de él escribió Filóstrato en el siglo III, Apolonio exigía la abstención de la carne, del vino y de la sexualidad para llegar al contacto con la divinidad.

En no pocos textos el Nuevo Testamento testifica las corrientes ascéticas de su tiempo.

Del judaísmo ascético procede Juan el Bautista. Seguramente que conoció la comunidad de Qumrán, ya que el paraje donde bautizaba, junto al Jordán, estaba muy cerca de aquélla. Personalmente, Juan, es un ejemplo de ascética severa, manifestada a través de su vida en el desierto, de su mortificación en la comida y en el vestido, y de su vida célibe. Pide a todos que se conviertan, que se alejen de la injusticia y que produz-

can frutos dignos de penitencia (Mt 3,4-10). Entre el Bautista y sus discípulos, por una parte, y Jesús y su comunidad por otra, el tema de la ascética llega a ser una cuestión candente. Las palabras y el comportamiento de Jesús eran para su comunidad una representación ejemplar de la necesidad de una ascesis auténtica; pero también de la necesidad de preguntarse por el sentido de las formas concretas de esa ascética. Jesús habla del Bautista con la mayor admiración y dice de él que es el mayor de entre los nacidos de mujer: es Elías, el que había de venir (Mt 11,7-14). Pero el mismo Jesús contrapone sus distintas formas de vida: «Vino Juan, que no come, ni bebe, y dicen: Está poseído del demonio. Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: He aquí un hombre glotón y un vinoso, amigo de publicanos y gentes de mala vida» (Mt 11,18s). Jesús recibe agradecido los bienes de la creación como un regalo del Padre. El estilo de vida de Jesús está libre de una ascética violenta. Pero él llama a su seguimiento, y éste significa carencia de patria y de posesiones (Mt 8,20; 19,21). Pone en guardia contra los peligros de las riquezas (Mt 6,19s.24; Lc 16,9). Respeta el matrimonio como perteneciente al orden de la creación (Mt 19,3-9), y sin embargo predica el celibato por amor al reino de los cielos (Mt 19,12). Cierto que Jesús habla con reservas sobre el ayuno, como práctica legal (Mt 6,16; Lc 18,12); pero, según el relato de los Evangelios (Mt 4,2), él mismo ayunó cuarenta días antes de iniciar su misión; probablemente con objeto de lograr una concentración total. Jesús da un nuevo sentido al ayuno: hay que practicarlo con alegría, pues significa la conversión y vuelta a Dios (Mt 6,16-18). Jesús defiende a sus discípulos, que no ayunan ahora, en el importante tiempo escatológico. «¿Cómo es posible que los compañeros del esposo en las bodas ayunen, mientras el esposo está con ellos?» (Mc 2,19).

Se nos ha transmitido en diversos pasajes un dicho del Señor que invita a la renuncia y abnegación: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34). Las sentencias de Mc 8,34-36 aparecen seis veces en el Nuevo Testamento, coincidiendo con él Mt 16,24-26 y Lc 9,23-25. Además, Mt 10, 38s y Lc 14,27; 17,33 tomaron estas mismas palabras de la fuente de sentencias Q. La serie de Jn 12,24-26 presenta una forma más elaborada. Semejante frecuencia difícilmente puede ser casual. Mucho más probable es que la primera comunidad fuera ya consciente de la importancia de una sentencia que se refiere a una condición indispensable del seguimiento: vale para todos, para el pueblo, lo mismo que para los discípulos de Jesús (Mc 8,34). En los sinópticos la frase se encuentra a continuación del anuncio de la pasión (Mc 8,31). El discípulo tiene que pasar junto con el Señor por la pasión. Es esto lo que dice de manera gráfica la expresión «tomar la cruz». La Iglesia ha entendido siempre esta sentencia como necesariamente referida al discípulo que sigue al Señor por el camino de la cruz. ¿Eran posibles y comprensibles tales palabras en boca de Jesús antes de su pasión? La exégesis ha planteado con frecuencia tal interrogante. Para los oyentes de tal sentencia del Señor, la cruz y el llevar la cruz no eran algo inaudito, y la palabra cruz no era para ellos incomprensible: el condenado a muerte tenía que llevar hasta el patíbulo el travesaño de la cruz. Por consiguiente, cruz significa pena capital y muerte. Tal vez en este sentido la cruz y el llevar la cruz constituían un giro popular [2]. En tal caso la frase

---

2. Los comentarios citan los siguientes documentos: ARTEMIDORO (*Libro de los Sueños* 2,56; ca. 250 d.C.) declara: «Si uno lleva en sueños a un dios del mundo subterráneo, significa que lleva su cruz. Pues la cruz es signo de la muerte y quien ha de ser clavado en ella, va por delante.» En la novela del *Khariton* (4,3,10; ca. 200 d.C.) se queja Caireas: «Por tu causa he sido vendido, he cavado, he llevado la cruz

hubiera significado originalmente: quien quiera seguir a Jesús tiene que jugárselo todo e incluso arriesgar la vida. La adhesión a un movimiento mesiánico, o entendido mesiánicamente, podía en determinadas circunstancias exigir el sacrificio de la vida. Después del viacrucis de Jesús y de su muerte en el patíbulo, la frase adquirió nueva luz. Cristo va por delante con la cruz y en la cruz, y el discípulo debe seguirle. La sentencia pasa a entenderse en sentido figurado y espiritual. Cuando Mc 8,34 dice que el discípulo tome *su* cruz, la sentencia ha adquirido ya un matiz de obligación personal. Su significado ascético es todavía más claro en Lc 9,23; «*Lleve su cruz cada día*»; Lc 14,27 habla también de *llevar* la cruz.

El contenido y sentido de la exhortación se desarrollan más ampliamente en la siguiente frase del Señor: «Pues, quien quisiere salvar su vida, la perderá; mas quien perdiera su vida por amor de mí y del Evangelio, la pondrá a salvo» (Mc 8,35) [3]. El que quiere asegurar su existencia está provocando,

---

y he sido entregado a manos del verdugo.» Un midrash sobre Gén 22,6 explica: «Isaac era como uno que lleva la cruz.» — PLATÓN (*República* 361 E) describe la suerte del justo: «El justo es flagelado, torturado, encadenado y cegado de ambos ojos; finalmente, después de todos estos tormentos, todavía es levantado en el palo»; cf. E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Platon, im Neuen Testament und in der alten Kirche,* Maguncia 1950, 11-13. Benz sospecha que Platón sigue un recuerdo de alguna predicación de Sócrates acerca del sufrimiento.

Es de notar que también se han intentado otras explicaciones de la frase de Mc 8,34. Se dice que originariamente era un dicho del Señor como el de Mt 11,29a: «Tomad sobre vosotros mi yugo.» Tras la muerte de Jesús se habría convertido en la invitación a tomar la cruz. En Ez 9,4-6 los elegidos son señalados y protegidos con la Tau (X o T); así también los discípulos de Jesús se habrían sabido señalados de ese modo. Y depués de la crucifixión de Jesús se habría relacionado la Tau con la cruz histórica; cf. J. SCHNEIDER, art. σταυρός, op. cit. 577-579; E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen* = «Signum Crucis», Tubinga 1967, 77-98; W. MICHAELIS, *Zeichen, Siegel, Kreuz,* en «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 505-525.

3. Ψυχή significa en Mc 8,35s «vida, hombre» y no «alma»; cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 124-127; 140s. Ζημιωθῶναι τὴν ψυχήν (Mc 8,36)

precisamente de ese modo, su ruina. En cambio, quien renuncia a toda seguridad, asegura justamente así su vida en un sentido profundo. Mc 8,35 cita el fundamento y sentido de ese riesgo: «Por amor de mí y del Evangelio.» Estas palabras no se encuentran en la otra versión, posiblemente más antigua, de Mt 10,39 y Lc 17,33. Son una interpretación posterior, pero que responde a la realidad. Cabalmente en el seguimiento de Jesús se lleva a cabo esa inversión de los valores vida y muerte. Cristo es al mismo tiempo modelo y ejemplo tanto de la entrega como de la salvación de la vida entregada. La negación de sí mismo (Mc 8,34a) exige la propia entrega. Negarse a sí mismo significa desconocer el propio yo y no querer ya aferrarse a él, sino renunciar por completo y entregarlo. Se trata de abrazar la propia muerte y de abandonarse, en el seguimiento de Cristo, a él y por medio de él exclusivamente a Dios.

Otra sentencia del Señor conectada con la precedente ilumino todo esto. «¿De qué le servirá a un hombre el ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mc 8,36). Ese mundo no es sólo el mundo pecador con el que nada tiene que ver el discípulo, sino el mundo en el que vive cada día y en el que hace y tiene que hacer sus negocios; es el mundo que le plantea unas exigencias cotidianas, que le es querido y que sostiene su vida. El que quiere ganar para sí ese mundo, lo perderá; por el contrario, quien se desprende de él y de esta manera confía a Dios su seguridad, la encontrará. Dios cuidará del hombre mejor de lo que él mismo puede hacerlo con sus preocupaciones y solicitud. Así pues, estas palabras del Señor deciden la actitud que ha de tener el cristiano frente al mundo y

---

no significa «sufrir detrimento en» sino «ser castigado con»; no se puede traducir: padecer detrimento en el alma, sino: ser castigado con la vida = perder la vida; cf. A. STUMPFF, art. ζημία, en ThWb 2 (1935) 810-894.

la vida, y son de una importancia fundamental para el ethos cristiano.

En una sentencia relacionada con la frase que habla de llevar la cruz, el Evangelio esclarece qué es lo que hay que entregar: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; quien ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37; lo mismo se encuentra probablemente ampliado, pero quizá en parte también más original, en Lc 14,26). La frase se dirige tanto a los miembros más jóvenes de la comunidad — los niños — como a los mayores — los padres —. No dice que el discípulo deba evitar el mal y procurar el bien; tampoco que haya de dedicar su vida a su familia y no dilapidarla en alguna otra parte. Lo que el discípulo tiene que hacer en primer lugar es dejar las realidades y valores más preciosos. Más aún, según Lc 14,26, todo eso debe odiarlo. Odiamos lo que se nos opone, lo que pretende hacernos daño o poner en peligro nuestra vida. Por consiguiente, tales valores y bienes pueden estar contra nosotros y contra nuestra vida. El enemigo puede estar en todas partes. Todo puede formar parte de la alianza establecida contra la palabra y la voluntad de Dios. Pero si en un momento dado se exige una decisión, el discípulo tiene que separarse resueltamente de esas cosas, abandonarlas, incluso odiarlas. Esta actitud del discípulo frente al mundo está descrita también en las parábolas de la perla y del tesoro escondido en el campo (Mt 13,44-46). El comerciante y el labrador tienen su mundo en su casa y en su campo, que constituyen su vida. Pero son cosas pasajeras en comparación con los valores preciosos del reino, y por el reino hay que desprenderse de ellos.

Encontramos unas exigencias severas en las sentencias que incitan a arrancarse la mano, el pie y los ojos, si llegan a ser motivo y tentación de pecado y, por tanto, causa de condena-

ción eterna. Este grupo de sentencias aparece de diversos modos en las distintas tradiciones; más lacónicamente en Mt 5,29s y 18,8s, con más detalle en Mc 9,43-48, lo cual testimonia la importancia que se atribuía a esta amonestación. Las sentencias proceden de la mentalidad judía que localizaba los instintos pecadores del hombre en determinados miembros; así dice una sentencia rabínica: «El ojo ve, el corazón desea y el cuerpo ejecuta el pecado». En cualquier circunstancia la obediencia a Dios es más importante que los miembros del cuerpo, un bien elevado e incluso el más elevado del hombre. No parece que pueda darse una explicación segura de la sentencia: «Desde el tiempo de Juan Bautista hasta el presente el reino de los cielos sufre violencia, y los que se la hacen lo arrebatan» (Mt 11,12). La frase quiere decir probablemente que el reino de Dios, proclamado primero en la predicación del Bautista a la conversión, está ya presente, si bien todavía escondido en la persona de Jesús, y se abre camino de modo irresistible. Serán los hombres decididos a todo, incluso a ser duros consigo mismos, quienes lo arrebaten.

En la predicación de Jesús resuena una y otra vez la exhortación a la vigilancia (Mt 13,34; 14,34); voz que ya no cesa en la primera predicación cristiana (1Cor 16,13; Col 4,2; 1Tes 5,6; 1Pe 5,8; Ap 3,2; 16,15) [4].

Por útimo, pueden citarse las palabras finales del sermón de la montaña, pidiendo a los oyentes del mismo que se decidan entre el camino ancho y cómodo que lleva a la perdición y el camino estrecho y angosto que conduce a la vida (Mt 7,13s). Y luego advierten que la vida debe producir buenos frutos, como lo hace un árbol bueno, en tanto que al árbol malo se le corta y se le arroja al fuego (Mt 7,16-20). La serie, como

4. E. LÖVESTAM, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund 1963.

capítulo doctrinal catequético y apremiante, viene a decir que el cuidado y el esfuerzo moral del hombre deciden su destino eterno (en otro pasaje del mismo sermón de la montaña, en Mt 6,12s y 7,7s, se afirma que es también la misericordia de Dios, más aún que la acción del hombre, la que provoca la decisión).

Al igual que los Evangelios, las cartas de los Apóstoles postulan un orden y un esfuerzo morales. Al hacerlo permiten entrever un enfrentamiento con las corrientes ascéticas de la época y un repudio de la falsa ascética.

En Roma parece que había un grupo, no muy grande, de cristianos que se abstenían de probar la carne y el vino (Rom 14,2.21), considerando tales alimentos como impuros (14,14). Observaban también unos días especiales de fiesta y de ayuno (14,5). Estos ascetas escrupulosos — Pablo los llama «los débiles» (14,1s) — eran probablemente judeocristianos influidos tal vez por otros movimientos rigoristas. «Los fuertes» (15,1) — probablemente cristianos de la gentilidad — despreciaban a los débiles y éstos se escandalizaban de la libertad de aquéllos. Pablo sabe muy bien y está seguro de ello «según el Señor Jesús, que ninguna cosa es de suyo inmunda, sino que viene a ser inmunda para aquel que por tal la tiene» (14,14). La acción de gracias bendice todos los alimentos (14,6). La fe y la vida no se deciden por el comer y el beber, sino por cosas espirituales, como la justicia, la paz y la alegría en el Espíritu Santo (14,17). Pablo no consiente que los fuertes desprecien a los débiles. No se debe juzgar, sino excusar. No se debe escandalizar, sino tener consideración. Hay que aceptar al otro como Cristo nos aceptó a todos (15,3-8).

En Corinto los ascetas exigían a los solteros y a las viudas que se abstuvieran de contraer matrimonio, y a los casados que vivieran en continencia dentro del matrimonio. Pablo de-

fiende el derecho al matrimonio y rechaza toda ascética a la fuerza (1Cor 7; cf. § 20).

También la carta a los Colosenses se enfrenta con corrientes ascéticas. Los colosenses guardaban el ayuno y observaban días sagrados (Col 2,16). Guardaban ciertos preceptos como: «No comáis, ni gustéis, ni toquéis» (2,21). La carta explica que las cosas que los colosenses veneran como tabú son profanas y no sagradas. Son cristianos que no están siguiendo tradiciones honorables, como ellos creen (2,8), sino preceptos humanos de los que el hombre redimido está libre. Veneran solamente elementos y fuerzas del mundo, mientras que Cristo es el Señor del mundo. Lo han invertido todo. Lo que los colosenses tienen por sabiduría no es culto a Dios, sino un culto hecho por ellos mismos; lo que parece ser abnegación despiadada del cuerpo en realidad no es más que «insolencia de la carne», ya que esa ascética solamente busca la propia voluntad y jactancia (2,20-23).

También las cartas pastorales tienen que refutar doctrinas erróneas — probablemente gnósticas — que prohíben el matrimonio y exigen la abstinencia de ciertos alimentos (1Tim 4,3). Las cartas afirman, a partir de la fe bíblica creacionista, que toda la creación es buena y que los alimentos quedan perfectamente santificados por la oración (1Tim 4,4s). Y contra cualquier rebajamiento del matrimonio, las pastorales lo defienden como obra salvífica (1Tim 2,15).

La predicación de los apóstoles sabe y afirma que hay una piedad errónea y una ascética falsa. Por lo que la predicación postula con mayor urgencia una ascética auténtica y verdadera. Según Pablo el hombre está situado entre la carne y el espíritu (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 184-188). El cristiano tiene que decidirse con toda su fuerza moral entre las obras de la carne y las obras del espíritu. Frente al loco abandono

de los paganos al placer, surgen las exhortaciones a la sobriedad y la disciplina (Rom 13,11-14; Ef 5,8-13; 1Tes 5,5s). Pablo describe la situación con un realismo impresionante: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero... Querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo... ¡Oh qué hombre tan infeliz soy yo! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,18-23). Desde la época patrística la exégesis se pregunta a quién se refiere ese yo, si al judío y al gentil o al cristiano. Seguramente que Pablo habla del hombre no redimido tal como aparece a la luz de la fe. Al redimido se le describe en Rom 8 como el hombre lleno del espíritu. Lo que pasa es que el cristiano corre siempre peligro de recaer en la situación de Rom 7. Por eso sigue diciendo: «Si viviereis según la carne, moriréis; mas si con el espíritu hacéis morir las obras de la carne, viveréis» (Rom 8,13). Hay que dominar al cuerpo para ponerlo al servicio del espíritu (1Cor 9,27). Adoptando un motivo frecuente tanto en la literatura judía como en la helenística, Pablo utiliza gustosamente la imagen del combate que se celebra en el estadio. El luchador doma su cuerpo para obtener el premio. El cristiano debe hacer lo mismo (1Cor 9,24-26; Ef 6,12-17; Flp 3,13; 1Tes 5,8; 2Tim 4,7) [5]. Pablo, que como ningún otro da testimonio de la necesidad y de las riquezas de la gracia, exige sin embargo la actividad moral y el esfuerzo incesante de cada uno.

La ascética cristiana ha de realizarse conforme a la cruz. Los Evangelios exigen el seguimiento con la cruz hasta la muerte (Mc8,34). Esta exigencia la profundiza en el kérygma apostólico. Su fundamento está en el bautismo, sacramento que significa el ser con-crucificado con Cristo y el con-morir con él. Lo que aconteció en el sacramento tiene que realizarse

5. E. STAUFFER, art. ἀγών, en ThWb I (1933) 134-140; V.C. PFITZNER, *Paul and the Agon-Motif*, Leiden 1967.

en la vida como muerte al pecado y como nueva vida con Cristo (Rom 6,1-11; Col 2,12). Los sufrimientos de los apóstoles y de los cristianos hay que vivirlos y soportarlos en comunión con la pasión de Cristo (2Cor 1,5). Se repiten las palabras de los sinópticos acerca del llevar la cruz: «Traemos siempre en nuestro cuerpo los mortales sufrimientos de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en nuestros cuerpos» (2Cor 4,10). El Apóstol está «crucificado con Cristo» (Gál 2,19). «Los que son de Cristo Jesús tienen crucificada su propia carne con los vicios y las pasiones» (Gál 5,24). El cristiano debe hacer efectiva en su cuerpo y en su vida la inmisericorde realidad histórica de la crucifixión de Cristo. Por la cruz de Cristo «el mundo está crucificado para mí, y yo lo estoy para el mundo» (Gál 6,14). En la cruz ha cambiado radicalmente toda relación con el mundo. El mundo presiona sobre el yo y el yo empuja hacia el mundo. Esta presión mutua y fatal ha sido sentenciada y superada en la cruz. Como ocurrió una vez con Cristo, así también ahora para el que ha sido crucificado con él se ha roto por la cruz su pertenencia al mundo. Pablo quiere, por último, conocer a Cristo y la eficacia de su resurrección, quiere participar de sus padecimientos hasta asemejarse a su muerte, por si puede arribar a la resurrección de los muertos» (Flp 3,10s) [6].

Los demás apóstoles piden la misma decisión que Pablo. El Evangelio de Juan formula la exigencia diciendo que el hombre se encuentra situado entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y la mentira, entre la muerte y la vida, debiendo hacer aquellas obras y odiar éstas (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 194-208). Su parénesis pone en guardia contra

6. R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster de W. 1968, 286-304. K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949, 217 238.

el mundo y sus apetitos: la concupiscencia de la carne, la concupicencia de los ojos y la jactancia de las riquezas (1Jn 2,16).

La carta a los Hebreos está escrita en un tiempo y para una Iglesia en que no pocos «desmayan perdiendo ánimo» (Heb 12,3.12). Exhorta a sus lectores a que no se acobarden (10,39), sino que perseveren y corran con fortaleza la prueba que se les propone; más aún, a que resistan hasta la sangre en la lucha contra el pecado (12,4). Hay que aceptar los sufrimientos como corrección venida del Señor (12,5-8). Los cristianos tienen que compartir los sufrimientos de Cristo «saliendo a él, fuera de la ciudad, y cargando con su oprobio» (13,13). Los discípulos deben renunciar a la comunidad humana y sostener su existencia escatológica de hombres librados a la cruz. El modelo es siempre Cristo, «autor y consumador de la fe, que sufrió la cruz, sin hacer caso de la ignominia» (12,2). Dios recompensa con una alegría imperecedera la obediencia y fidelidad de la fe.

Se ponen ante los ojos algunos ejemplos de constancia. En primer lugar los del Antiguo Testamento: «Tomad, hermanos, por ejemplo de paciencia en los malos sucesos y desastres a los profetas que hablaron en el nombre del Señor. Ello es que tenemos por bienaventurados a los que así padecieron. Oído habéis la paciencia de Job, y visto el fin del Señor» (Sant 5,10s). Mas luego reclama la atención sobre el ejemplo de Cristo paciente, que sufrió sin culpa y con paciencia. El ejemplo de Cristo es la huella que los discípulos deben pisar y seguir (1Pe 2,21-23). Cristo es el primero en la marcha; el ejemplo que ha dejado detrás de sí facilita el cumplimiento de sus exigencias. Seguir el camino trazado es más fácil.

En su predicación de la ascesis el Nuevo Testamento se encontró con corrientes coetáneas similares. Pero se distanció de ellas. La doctrina auténtica de la Iglesia se ha esforzado

siempre por rechazar concepciones que despreciaban la creación por mala o pecaminosa, y ha defendido el orden válido. Pero la historia de la moral puede preguntarse si de vez en cuando no se han introducido subrepticiamente en la Iglesia concepciones dualistas que negaban los derechos de la creación.

XIII

SANTIDAD

O. PROKSCH - K.G. KUHN, art. ἅγιος, en ThWb 1 (1933) 87-116. G. SCHRENK, ἱερός, ibid., 3 (1938) 221-284. F. HAUCK, ὅσιος, ibid., 5 (1954) 488-492. R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum,* Stuttgart 1930. S. DILLERSBERGER, *Das Heilige im Neuen Testament,* Kufstein 1926. E. GAUGLER, *Die Heiligung im Zeugnis der Heiligen Schrift,* Berna 1948.

La santidad se predica originalmente de Dios que es el santo por antonomasia [1]. Él mismo manifiesta su esencia con este rasgo: «Yo soy santo» (Lev 19,2). Su santidad significa que está por encima del mundo: «Yo soy Dios, y no un hombre; Yo soy el santo en medio de ti» (Os 11,9). «Que celebren tu nombre, grande y terrible, pues es santo» (Sal 99,3). La palabra original hebrea para santo es *qadosh,* que significa «el separado». De esta manera se designa a Dios como el que está alejado del mundo y de todo lo profano. El Creador se sitúa así frente a la creación. En este sentido nuestra filosofía

1. La palabra ἅγιος = santo, usual en la Biblia griega, es un término que traduce el hebreo *qadosh.* Qadosh suele derivar de la raíz *qd* = separar, apartar, segregar; por consiguiente, *qadosh* significaría «separado». Rara vez se usa en el Nuevo Testamento el término ὅσιος, que tiene más bién un sentido religioso-moral o religioso-jurídico. El ἱερός, frecuente en ambos Testamentos, significa tabú y en las páginas neotestamentarias designa preferentemente un santuario judío o pagano. Recordemos que santo significa «lleno de salud» o salvación.

de la religión llama a Dios el trascendente y el «totalmente otro».

La santidad divina repercute poderosamente en el tiempo y en el mundo. Cuando el santo primordial llena algo o lo atrae a su ámbito, lo santifica. Santos son los cielos por ser su morada (Sal 20,7); santo es el lugar donde Dios aparece, el sitio de la zarza ardiente (Éx 3,5), el Sinaí (Éx 19), la tienda de la revelación (Éx 28,43), el templo (Sal 5,8; Jon 2,5), Sión (Is 27,13), Jerusalén (Is 52,1). Santa es el arca de la alianza, que revela al Dios santo causando en todas partes la desgracia de los filisteos (1Sam 6,20); santos los ángeles y los ejércitos celestiales (Zac 14,5; Dn 7,21); santo es Israel como comunidad de Dios, «como pueblo elegido entre todos los pueblos, un reino sacerdotal y nación santa» (Éx 19,5s). El código de santidad (Lev 17-26) confirma la ordenación jurídica de Israel como el derecho del pueblo santo. A la llamada corresponde la obligación: «Seréis santos como yo soy santo» (Lev 19,2). Santos son los representantes de Israel, los sacerdotes y levitas (Éx 29,1-35), y especialmente el sumo sacerdote (Núm 8,5-22). Santo es Eliseo, el hombre de Dios (2Re 4,9). Los varones piadosos son desde luego los santos de Dios (Dt 5,33; Sal 4,4; 29,5 y passim).

La teología de los profetas sigue elaborando el concepto de santidad y ahonda en él. Isaías proclama la esencia y la actuación de Dios sirviéndose del concepto de su santidad. El «Santo de Israel» es para Isaías el verdadero nombre de Dios (así en 1,4; 5,19; 41,14... en total 29 veces). En la visión vocacional (Is 6,1-7) el profeta descubre a Yahveh como el ser de una santidad arrolladora. Los serafines exclaman: «Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot.» Ante la aparición del Santo el hombre siente el contraste mortal de quien es profano e impío. No puede proclamar a Dios con sus labios impuros. «¡Des-

graciado de mí, pues estoy perdido, por ser yo hombre de labios impuros y habitar en medio de un pueblo cuyos labios están contaminados!» El profeta reconoce su culpa como individuo y como miembro de un pueblo pecador. Delante de Dios, está a merced de la muerte. Un ángel toma del altar un carbón encendido y con él purifica los labios del profeta. Isaías oye la palabra de Dios: «He aquí que la brasa ha tocado tus labios; y será quitada tu iniquidad, y tu pecado será expiado.» Se entiende la santidad de Dios como santidad moral. Dios, el «separado», está separado del pecado. La impureza del hombre no es de tipo físico-cultual, sino de orden moral; es culpa y pecado. Las advertencias y exhortaciones de los profetas afirman que la corrección cultual carece de valor si falta la confirmación moral (Is 1,10-17; Jer 7; Os 6,6; Miq 6,6-8). Algunos profetas distinguen otros contenidos en este ser-distinto de Dios: distinto del hombre en su amor inconcebible, con el que nunca deja de amar a su esposa infiel, Israel. «No dejaré obrar el furor de mi indignación... porque yo soy Dios y no un hombre; yo soy el santo en medio de ti, y no me complazco en la destrucción» (Os 11,8s). Para el Deuteroisaías Dios es distinto porque es el redentor. «Tu redentor es el santo de Israel» (Is 41,14; 43,3). La santidad divina es siempre un nuevo comienzo para Israel y es siempre una nueva creación.

A través de la historia la santidad de Dios se manifiesta en el juicio y en la salvación. Su santidad se hace patente ante Israel y ante los gentiles como su gloria. «Cuando ejerceré mi juicio en... y haré resplandecer mi santidad» (Ez 28,22). «Cuando yo haya congregado la casa de Israel de entre las naciones en que fue dispersada, entonces manifestaré en ella mi santidad a la vista de las naciones» (Ez 28,25). En el gran juicio la gloria y santidad de Dios se manifestará ante todo el mun-

do. «Con esto haré que vean mi grandeza y mi santidad, y me haré conocer de numerosas naciones» (Ez 38,23). Entonces la santidad divina lo penetrará todo: «En aquel día lo que adorna el freno del caballo será consagrado al Señor, y las calderas de la casa del Señor serán como las copas del altar» (Zac 14,20s). El carácter profano de las cosas desaparece por completo ante la santidad de Dios, que todo lo arrolla y lo llena. El concepto de santidad tienen un objetivo esencialmente escatológico [2].

En el judaísmo tardío la concepción cúltica de la santidad conserva su fuerza y se desarrolla aún más. Todo lo que Dios toca es santo. Es en esta época cuando cristalizaban las fórmulas que siguen vigentes en el Nuevo Testamento y en parte hasta hoy. Jerusalén es «la ciudad santa» (2Mac 15,4; Ap 11,2). El templo y el altar son santos (Esd 1,53; 2Mac 1,29). Josefo llama a Palestina «la tierra santa». La Tora, como palabra de Dios, es la «Sagrada Escritura» (1Mac 12,9; asimismo en los escritos rabínicos; y en Rom 1,2; 2Tim 3,14). Santos son el nombre (1Cró 16,35) y el Espíritu de Dios (Sal 15,13; Sab 7,17).

Los varones piadosos de Qumrán, como elegidos de entre la gran multitud, tienen conciencia de ser los santos, «los santos del pueblo» (1QM 6,6), «el pueblo santo de Dios» (1QM 14,12), «los varones de la santidad» (1QS 5,13). La comunidad es el templo escatológico, «una casa santa para Israel y una asamblea santísima para Aarón». Esta casa santa terrena forma una comunidad con «los santos» (es decir los ángeles) (1QS

2. C.H.W. BREKELMANS, *The Saints of the Most High and their Kingdom*, en «Oudtestamentische Studien» 14 (1965) 305-329; R. HANDHART, *Die Heiligen des Höchsten*, en Festschrift Baumgartner, Leiden 1967, 90-101; M. NOTH, *Das Volk der Heiligen des Höchsten* = «Gesammelte Studien z.A.T.», Munich ^{3}1966, 274-290; O. SCHILLING, *Das Heilige und das Gute im Alten Testament*, Leipzig 1956.

8,5s). También los cristianos de la primera generación se llaman con énfasis «los santos» [3].

El Nuevo Testamento cree también que Dios es el Santo. Con todo no es frecuente la declaración explícita de la santidad divina, al menos en comparación con el Antiguo Testamento. En su oración sacerdotal Jesús se dirige al Padre con las palabras «Padre santo» (Jn 17,11). Se repite y se aplica a la Iglesia la automanifestación de Dios en Lev 19,2: «Seréis santos como yo soy santo» (1Pe 1,16). Los cristianos «están ungidos por el Santo» (1Jn 2,20). En las visiones del Apocalipsis Dios es el Santo. Los cuatro vivientes repiten sin descanso: «Santo, santo, santo, Señor, Dios todopoderoso» (Ap 4,8, tomado de Is 6,3; Apc 3,7; 6,10). La santidad divina es una fuerza poderosa. Por eso la Iglesia ora: «Santificado sea tu nombre» (Mt 6,9). Difícilmente puede esto significar que el nombre de Dios debe ser santificado y tenido por santo de parte de los hombres. El nombre de Dios es su misma esencia. Es el propio Dios quien ha de mostrar delante de los pueblos, en gracia y en juicio, que la santidad y la gloria constituyen su esencia.

Siguiendo el lenguaje y las ideas veterotestamentarios, también el Nuevo Testamento atribuye a cosas y personas una santidad cúltica. Se llama «santo» al templo (Mt 24,15; Act 6,13; 21,18). Se habla de la parte del templo llamada «Santo» y de la llamada «Santo de los santos», y de los instrumentos santos (Heb 9,1-3.8.24s). Los ángeles son santos (Mc 8,38; Act 10,22; Jds 14; Ap 14,10). Los santos de la antigua alianza siguen siéndolo también en la nueva: los santos profetas (Lc 1,70; Act 3,21; 2Pe 1,21), como las santas mujeres de los tiempos antiguos (1Pe 3,5). Santo es el Espíritu, concebido

3. F. NÖTSCHER, *Heiligkeit in den Qumranschriften* = «Vom Alten zum Neuen Testament», Bonn 1962, 126-174.

ahora como la santidad de Dios dinámica y personificada. Dios actúa como el Santo por medio del Espíritu. La santidad constituye el ser de Cristo. En cuanto hombre procede del Espíritu Santo (Lc 1,35). El Espíritu Santo es el autor de la teofanía que tiene lugar durante el bautismo de Jesús (Lc 3,22). Cristo es «el santo de Dios» (Mc 1,24; Jn 6,9), «el Siervo santo» (Act 3,14; 4,27), «el santo y justo» (Act 3,14) «el santo y veraz» (Ap 3,7). Ha sido «constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santificación, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Es «el sumo sacerdote que nos convenía: santo, inocente, inmaculado, segregado de los pecadores y sublimado sobre los cielos» (Heb 7,26). Este denso predicado cita propiedades de Cristo que son en parte cúlticas y en parte histórico-personales. La comunidad está llena del Espíritu Santo (Act 2,4), que actúa en los sacramentos de la Iglesia: en el bautismo (Mc 1,8; Jn 3,5), lo mismo que en la eucaristía, comida y bebida espiritual (1Cor 10,3s). El Espíritu lleva a cabo la santificación de los creyentes. Por medio del ministerio apostólico el mundo debe llegar a ser una «población agradable, santificado por el Espíritu Santo» (Rom 15,16).

Ahora es santa la Iglesia; los cristianos son simplemente «los santos» (Rom 15,26; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; Ef 1,18; Col 1,2; Heb 3,1; Jds 3; Ap 5,8). Ellos son «los elegidos de Dios, los santos y amados» (Col 3,12); «los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (1Cor 1,2). «A Cristo Jesús Dios le constituyó para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30). *El fundamento de la santidad es la* acción divina en Cristo, no el modo de ser natural ni el esfuerzo ético. En Cristo se hace ya presente la plenitud de los dones salvíficos, que de hecho son propios sólo de los últimos tiempos. «Vosotros fuisteis lavados, fuisteis santificados, fuisteis justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo»

(1Cor 6,11). Es verdad que Pablo hubo de recordar a la comunidad su pasado pecador; Pero Dios ha creado ahora una realidad nueva. Los justificados son los santos. Al igual que la justificación, también la salvación es obra divina, que acontece en el bautismo. A partir de la acción de Dios ya realizada, los cristianos pueden y deben vivir una vida propia de santificados. «Cristo amó a su Iglesia y se sacrificó por ella, para santificarla, limpiándola en el baño de agua con la palabra... para que sea santa e inmaculada» (Ef 5,25-27). El sentido objetivo y cultual del concepto de santidad sigue claramente en pie cuando Pablo puede decir que en un matrimonio mixto el cónyuge cristiano santifica al no cristiano y que también los hijos de ese matrimonio están santificados (1Cor 7,14).

De la acción de Dios deriva la obligación moral de los santificados. Hay que presentar la santidad cúltica como santidad existencial. La vocación, que traza fronteras entre el hombre y el mundo, significa la separación de su impureza y su pecado. La Iglesia es una construcción divina. «Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (1Cor 3,17). La santidad de la Iglesia se corrompe y destruye por la herejía, las disensiones y las discordias (1Cor 3), y a causa de todos los vicios paganos, como afirman 1Cor 5 y 6 y 2Cor 6,14-7,1), donde se emplea una vez más la imagen de la Iglesia como templo de Dios. Toda comunión con las tinieblas y con Belial profana el templo. «Perfeccionemos nuestra santificación con el temor de Dios» (2Cor 7,1; siendo en todo caso discutible si esta perícopa procede del mismo Pablo). Pero también todos los cuerpos son templos del Espíritu Santo y hay que conservarlos santos (1Cor 6,19). Por eso se prohíbe la fornicación. La santidad es una tarea: «Así como habéis empleado los miembros de vuestro cuerpo en servir a la impureza y a la

injusticia para cometer la iniquidad, así ahora los empleéis en servir a la justicia para santificaros» (Rom 6,19.22). La vida del cristiano debe ser una ofrenda viva, santa, agradable a Dios» (Rom 12,1). Del culto brota la vida moral, y la vida moral viene santificada por el culto. Cada uno de los cristianos está obligado a buscar la santidad como pureza moral: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os abstengáis de la fornicación, que sepa cada uno de vosotros usar del propio cuerpo santa y honestamente, no con pasión libidinosa, como lo hacen los gentiles que no conocen a Dios» (1Tes 4,3). La santificación tiene en la voluntad de Dios su punto de arranque y su meta, una meta que la determina constantemente. La carta a los Efesios (5,3s) enumera algunas exigencias concretas: «La fornicación, y toda especie de impureza o avaricia, ni aun se nombre entre vosotros, como corresponde a santos. Ni palabras torpes, ni truhanerías, ni bufonadas, lo cual desdice, sino antes bien acciones de gracias.» La carta parece suponer ya la existencia de una catequesis y de un orden ético cristiano, que no debe ser lesionado. Dios continúa la obra de la santificación (1Tes 5,23), y la llevará a término: «Que se fortalezcan vuestros corazones irreprensibles en santidad delante de Dios y Padre nuestro, para cuando venga nuestro Señor Jesucristo, con todos sus santos» (1Tes 3,13).

La primera carta de Pedro adopta el lema veterotestamentario: «Conforme a la santidad del que os llamó, sed también vosotros santos en todo vuestro proceder: pues, está escrito: Santos habéis de ser, porque yo soy santo» (Lev 19,2 = 1Pe 1,16). La Iglesia ha sido elegida de en medio del mundo y santificada por el Espíritu de Dios (1Pe 1,1s). La comunidad es un «sacerdocio real, nación santa» (Éx 19,5s = 1Pe 2,9). Por eso el antiguo código de santidad vale ahora para la Igle-

sia. La santidad exige apartarse de la vida que se ha llevado hasta ahora en ignorancia y desenfreno (1Pe 1,14). Los cristianos han purificado sus almas, con la obediencia a la verdad, para amarse los unos a los otros sinceramente como hermanos (1Pe 1,21). La moral cristiana proclama en general: «Santificad (dad culto) al Señor Cristo, en vuestros corazones (3,15). Cristo es esencialmente el santo que no tiene tacha (1,19). Santificarlo significa reconocer y dar testimonio de que es el santo, es decir, el glorificado. Esto debe tener lugar «en los corazones», o lo que es lo mismo, a través de la existencia y de la persona [4].

También el Evangelio de Juan emplea el concepto y la palabra «santidad». Cristo es el santo porque pertenece a Dios (Jn 17,11) y fue santificado por él (10,36). Cristo ha «santificado en la verdad» a los suyos (17,19). Y pide al Padre: «Santifícalos en la verdad» (17,17). El Nuevo Testamento habla de la consumación escatológica de la santificación. «Procurad tener la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie puede ver a Dios» (Heb 12,14). En el Apocalipsis de Juan los santos son tanto la Iglesia terrena como la Iglesia consumada y en el cielo. Las oraciones de los santos son llevadas ante el acatamiento divino (Ap 5,8; 8,37). Satanás «hace la guerra a los santos» (13,7). Al fin de los tiempos Dios «dará el galardón a sus siervos los profetas y a los santos» (11,18). Después de la caída de la gran ciudad se invita a la alegría a los cielos y a los santos y a los apóstoles y a los profetas» (18,20). Al fin de los tiempos la santidad se pondrá de manifiesto.

En nuestra concepción y lenguaje corriente los santos son los que están en el cielo. Con esto se ponen de relieve los elementos del acrisolamiento ético y de la consumación escato-

4. J.H. Elliot, *The Elect and the Holy. An exegetical examination of 1 Peter 2, 4-10,* Leiden 1966.

lógica. Si bien no coincide de lleno con el concepto bíblico de santidad, esa doble realidad no deja de ser perfectamente bíblica. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo acentúan la tarea moral de la santificación, conforme al don divino de la santidad. Lo hacen citando la meta escatológica, porque en el juicio final han de salir airosas la moralidad y santificación del hombre. La Iglesia no ha perdido por completo el concepto de la santidad cúltica. Podemos hablar todavía de la «Iglesia santa». Desde luego estas designaciones se han reducido notablemente a un pequeño círculo de personas. Usamos los títulos: Santo Padre, Sacro Colegio, Sagradas Congregaciones. Agustín aún se dirigía en sus sermones a toda la Iglesia llamándola «Vuestra santidad» *(Sanctitas vestra)*. Hay asimismo otros conceptos equiparables que se han reducido de una manera semejante (como, por ejemplo, hermandad o clero), conceptos que originariamente se predicaban de toda la Iglesia. Esto puede ser expresión de un proceso de clericalización de la Iglesia, que da qué pensar.

XIV

JUSTICIA

G. QUELL - G. SCHRENK, art. δίκη, en ThWb 2 (1935) 176-229. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit,* Zurich 1943. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne,* Lovaina 1950. K. KERTELGE, «*Rechtfertigung» bei Paulus,* Münster de W. 1967. H. KÜNG, *La justificación,* Barcelona 1967. R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch.* TH. PREISS, *Die Rechtfertigung im johanneischen Denken,* en «Evangelische Theologie» 16 (1956) 289-310. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit, Unsersuchungen zur Theologie des Matthäus,* Gotinga [2]1966. H.H. WALZ - H.H. SCHREY, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht,* Zurich 1955. U. WILCKENS - J. BLANK, *Was heisst bei Paulus «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»?* en *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Vorarbeiten 1, Zurich y Neukirchen 1969, 51-95.

Cuando hablamos de justicia nos referimos al recto orden de las relaciones humanas. La voluntad de cumplir esa justicia es una virtud que el hombre puede adquirir con su esfuerzo. La antigüedad poseía ya este concepto de justicia en su doctrina de las virtudes.

Sin duda la primitiva cultura griega tenía ya idea de que el derecho es algo más elevado que el puro orden humano. Según Hesíodo *(Los trabajos y los días* 256s), el derecho es una divinidad que está junto al trono de Zeus. En esta primera

época la justicia no es una virtud como otras, sino el ser bueno en general; así lo dice Teognis (V 147 = E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca,* Leipzig 1923, 1,124): «En la justicia están resumidas todas las virtudes.» La ley del Estado, como la ley de la naturaleza, siguió siendo para los griegos un orden divino que los hombres deben cumplir. Pero la justicia llega a ser sobre todo una virtud social que guarda las obligaciones existentes respecto de la comunidad. Según Aristóteles *(Retórica* 1,9; *Ética a Nicómaco* 5,7) es aquella virtud que, según las circunstancias, da a cada uno lo mismo o a cada uno lo suyo. Se concibe la justicia como algo intramundano. Éste es también el concepto que encontramos en el sistema de la doctrina escolástica, y especialmente la tomista, acerca de las virtudes.

El concepto bíblico de justicia tiene una extensión esencialmente más amplia y un contenido mucho más profundo. Aquí la justicia está determinada sobre todo por el hecho de que es en todo caso justicia divina; es decir, una justicia propia de Dios, que él otorga y que tiene que acreditarse delante de él.

En este sentido la justicia es un concepto importante en el Antiguo Testamento. El concepto neotestamentario de justicia (δικαιοσύνη) está condicionado por la Biblia griega del Antiguo Testamento. Los LXX traducen con δικαιοσύνη varios vocablos: la mayor parte de las veces se trata de la palabra *sedaqah* = fidelidad, corrección; pero a veces también de conceptos como constitución jurídica, gracia, arrepentimiento. Según este origen, la palabra «justicia» no es un concepto jurídico delimitado. Como concepto histórico designa en general la rectitud de las relaciones vitales. La justicia caracteriza particularmente las relaciones de alianza que tiene Yahveh con Israel. Como ejemplo más antiguo citemos Jue 5,11: «Se can-

tan los actos justos de Yahveh.» Se trata de los favores de Dios a su pueblo. Las oraciones de los Salmos esperan de la justicia de Yahveh redención, ayuda y salvación (así en Sal 22,32; 31,2; 119,40; 143,11). Justicia y salvación son conceptos intercambiables: «Mi boca proclama tu justicia, durante todo el día tu salvación» (Sal 70,15 en la versión de los LXX).

Para los últimos tiempos se espera la total realización de la salvación de Dios. La justicia será un don mesiánico y salvífico. Así dice Is 9,6: «Su imperio será amplificado y la paz no tendrá fin sobre el trono de David; poseerá su reino para afianzarlo y consolidarlo con la equidad y la justicia»; Cf. Is 45,8; 60,17.

En el concepto de justicia divina se puede percibir también desde el principio un elemento jurídico, tal como nosotros solemos entenderlo. Dios lleva a cabo la salvación de los suyos, la protege y defiende. Y obra siempre conforme al derecho. «Amas lo justo y aborreces lo inicuo» (Sal 45,8). En un testimonio antiguo el Yahvista formula ya y pone en boca de Abraham las siguientes palabras: «¿O es que el juez de toda la tierra no hará justicia?» (Gén 18,25). Dios establece el derecho en el pueblo. En Sof 3,5s se dice: Los príncipes, jueces, profetas y sacerdotes son unos falsarios; «pero el Señor, que está en medio de ella, es justo; no comete iniquidad; mañana tras mañana da su juicio; al alba no falta nunca; no conoce la injusticia». Este Dios protege también el derecho de cada uno: Acoge a los pobres y desvalidos, ayuda a los oprimidos y miserables. «Mas yo clamo a ti, Señor, en busca de tu justicia, y mi oración sube a ti de mañana» (Sal 88,13s). Por eso la justicia punitiva y la justicia auxiliadora de Dios coexisten. «Soy un Dios... que castigo la maldad... y que uso de misericordia hasta la milésima generación» (Éx 20,5s).

Si la justicia de Dios para con Israel es su fidelidad a la

alianza, también Israel debe por su parte responder fielmente a la alianza. Es ésta la justicia de Israel delante de Dios. Es la que se exige en las llamadas liturgias de entrada (Salmos 15 y 24). Sólo el que practica la justicia delante de Yahveh puede participar en el templo de la recepción cúltica de la salud.

Dado que Dios es justo, su voluntad y su palabra son expresión de su justicia. El hombre que vive según los preceptos de Yahveh es por consiguiente él mismo justo. Así pues, la justicia es también una obra humana. El Antiguo Testamento conoce varones que son modelos de justicia: Noé (Gén 6,9), Abraham por su fe (15,6); Daniel y Job (Ez 14,14.20).

La justicia cobra relieve como exigencia social dirigida a los ricos y poderosos de la nación. Los profetas protestan de que en la vida pública domine la injusticia. «Me prometí de ellos justicia, y no veo más que sangre» (Is 5,7).

Sobre todo después del exilio, con el restablecimiento e institucionalización de la Ley, se presentó y se ensalzó la justicia del hombre piadoso; así en los Salmos 1; 73; 119; también en Job 31; 32,1; Ez 18,5-9; Prov 2,1s; 9. El que observa la Ley es justo. «Y esto será una buena acción ante el Señor, tu Dios» (Dt 24,13). Al justo hay que declararle bienaventurado. «Dad al varón justo la enhorabuena, porque comerá del fruto de sus obras» (Is 3,10). El justo espera que Dios procurará un reconocimiento público para su justicia personal; por consiguiente, la justificación le viene al justo de parte de Dios (Job 33,26; Jer 51,10). El salmista puede apelar a su justicia: «Hazme justicia, Señor, porque yo he caminado en inocencia, y nunca ha vacilado mi confianza en el Señor» (Sal 26,1; cf. Sal 41,13).

En el judaísmo tardío las buenas obras, y en particular la beneficencia, son una prueba de la justicia; más aún, son justicia. Estas obras tienen poder para borrar los pecados y para salvar. Se habla de «obrar la justicia» (Dan 4,24; Eclo 3,30;

7,10; Tob 1,3; 4,10; 12,8s; cf. Mt 6,1s). La justicia es una virtud.

Y sin embargo Israel sabe que toda justicia humana es sumamente discutible. «No es justo ante ti ningún viviente» (Sal 143,2). Daniel (9,18) al orar no confía en su propia justicia, sino que espera en la misericordia de Dios. La justicia verdadera y completa se espera sólo como don mesiánico de salvación (cf. supra).

Del judaísmo del tiempo de Jesús se piensa por lo general que creía merecer la justicia de Dios e incluso tener derecho a ella a través de un celoso cumplimiento de los mandamientos divinos. En especial se presenta así al fariseísmo. Pero aunque más de un varón piadoso se haya hecho semejantes cuentas, no se puede atribuir tal actitud al judaísmo en su conjunto. En el Midrash 136b del salmo 46,1 dice David: «No pocos confían en sus buenas obras, no pocos en los méritos de sus padres, pero yo confío en ti aunque no tengo ninguna obra buena.» En el libro IV de Esdras se manifiesta una profunda conciencia de culpabilidad general, así en 4Esd 8,31s: «Nosotros y nuestros padres vivíamos en las obras de la muerte. Pero precisamente porque nosotros somos pecadores tú te llamas clemente. Porque nosotros no tenemos obras de justicia, tú te llamas benigno cuando muestras con nosotros tu misericordia.» El IV libro de Esdras se concluyó después del año 100 d.C. Se halla, por tanto, bajo la impresión de la ruina de Jerusalén y de su templo en el año 70 y de la catástrofe nacional de Israel. Es posible que la conciencia de culpa brote de esa impresión. Con todo se encuentran expresiones similares en libros judíos más antiguos, anteriores a Cristo, como Jubileos 1,6 y los Salmos de Salomón 3,5-7. Más antiguos que el Nuevo Testamento, o al menos contemporáneos, son los rollos de Qumrán. También estos textos son importantes para

iluminar el concepto neotestamentario de justicia. Los fieles de Qumrán se preocupan con la mayor seriedad por la justicia. Entre las obligaciones que tienen los miembros de la asociación está el «servicio de la justicia»; es decir, el deber de practicar la verdad, la justicia y el derecho (1QS 1,5; 8,2). Por eso, los fieles se llaman «hijos de la justicia» (1QS 3,20.22). El gran maestro de Qumrán es el «Maestro de justicia» [1].

Al igual que Pablo (cf. infra), también Qumrán encuentra reflejada su doctrina sobre la Ley en Hab 2,4: «El justo vivirá por su fidelidad.» La frase se interpreta así: «Su sentido se refiere a todos los que practican la Ley en la casa de Judá, a los cuales salvará Dios de la casa del juicio a causa de sus fatigas y de su fidelidad al Maestro de justicia» (1QpHab 7,17-8,1).

Pablo entiende la frase en el sentido de que lo que justifica es la fe, no el esfuerzo ni las obras legales. También en Qumrán se exige la fe, como fidelidad al Maestro de justicia, como aceptación de su doctrina sobre la Ley, y como disposición a preocuparse con renovado esfuerzo por el cumplimiento de la misma. Mas, a pesar de las severas exigencias de la justicia legal, el fiel de Qumrán sabe también que el hombre, con todos sus esfuerzos, no alcanza de Dios la justicia, sino que sigue siendo pecador, y que por tanto depende del don de la justicia divina: «Cuando vacilo, son las pruebas que me da Dios de su gracia las que me ayudan para siempre.

---

1. J. BECKER, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Gotinga 1964; H. BRAUN, *Römer 7,7-25 und das Selbstverständnis der Qumramfrommen* = «Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt», Tubinga 1962, 100-119; W. GRUNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, en «Revue de Qumran» 2 (1960) 237-259; S. SCHULTZ, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, en «Zeitschr. f. Theologie u. Kirche» 56 (1959) 155-185.

Y cuando tropiezo a causa de la maldad de mi carne, mi justificación está en la justicia de Dios por los siglos de los siglos» (1QS 9,12).

Al judaísmo coetáneo del Nuevo Testamento no se le puede achacar simplemente una crasa justicia de las obras. No obstante, sigue habiendo una diferencia esencial entre su concepción y el Nuevo Testamento, especialmente Pablo, en la forma de confiar en la gracia divina: el judaísmo piadoso espera en la justicia de Dios para el varón fiel que se afana por cumplir la ley, aunque no pueda cumplirla plenamente. El pecador impío, especialmente el gentil, no tiene ninguna esperanza. En cambio el Nuevo Testamento se atreve a prometer la salvación a los pecadores.

En principio el Nuevo Testamento está dentro de la tradición de la vieja Biblia y del judaísmo intertestamentario. Aplica el título de «justos» a los fieles de épocas precedentes lo mismo que a los de su tiempo: Abel (Mt 23,35), Noé (Heb 11,7), Melquisedec (Heb 7,2), Lot (2Pe 2,7), los profetas (Mt 13,17), y también José, el padre de Jesús (Mt 1,19), Zacarías e Isabel (Lc 1,6), Simeón (Lc 2,25). Se reconoce que hay justos y pecadores (Lc 15,7). El Padre hace llover sobre justos e injustos (Mt 5,45). El criterio para medir esta justicia es caminar sin tacha en todos los mandamientos y preceptos del Señor (Lc 1,6). Los justos son perseguidos a causa de su fidelidad a los mandamientos (Mt 5,10; 2Pe 2,7). Y hay justos tanto entre los judíos como entre los gentiles (Act 10,35).

Sin embargo también se encuentran en los Sinópticos expresiones de reserva y de rechazo frente a la práctica usual de la justicia. Los fariseos practicaban la justicia de manera ejemplar. Eran varones serios y piadosos que tenían puesto su afán en la Ley de Dios y en su gloria. Pero las palabras del Señor que nos transmiten los Sinópticos exigen: «Si vuestra justicia

no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20). En los siete «ayes» de Mt 23,2-39 se lanzan duras acusaciones contra la justicia farisaica: esta justicia es la hipocresía del que quiere aparecer justo (Mt 23,5.28). Son justos convencidos de su justicia que desprecian a los otros; pero en realidad son peores que ninguno (Mt 23,29-32). Dios conoce los corazones. Esa justicia practicada ante los hombres es objeto de horror a los ojos divinos (Lc 16,15).

En la parábola del Evangelio sobre el fariseo y el publicano se desvela este carácter dudoso de la justicia farisaica (Lc 18,9-14). El publicano es justo sin obras, es hecho justo por el perdón y el don divinos. La exégesis se pregunta si en las palabras agresivas de Jesús contra los fariseos no intervienen los ulteriores enfrentamientos entre la sinagoga y la Iglesia. Especialmente puede ser éste el caso de Mt 23, mientras que Lc 18,9-14 tal vez haya conservado el juicio original del Señor. Jesús ataca al fariseo de la parábola no porque sea inauténtico o inmoral, no porque sea inconsecuente, sino precisamente por ser un fariseo consecuente. Aquí se pone de manifiesto la oposición que existe entre Jesús y el judaísmo. El Padre de Jesús se da al pecador. El Dios del fariseísmo estricto es el Dios del derecho. El Padre de Jesús es el Dios del amor. El judaísmo riguroso tenía el sentimiento de que la doctrina de Jesús era una amenaza mortal para la fe y la doctrina israelitas. La crítica del fariseísmo que se hace en Mt 23 podría malentenderse en el sentido de que hubiera que cumplir las exigencias que los fariseos no cumplían. Tal sería la verdadera religión. El cristianismo vendría a ser entonces un fariseísmo purificado de su imperfecciones y, por tanto, una religión vulgar y corriente basada en las obras. Ahora bien, el Evangelio es el mensaje de la gracia, en que se promete y se otorga una

justicia nueva, la verdadera. Los que tienen hambre y sed de justicia serán saciados (Mt 5,6). La justicia ha sido prometida. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia» (Mt 6,33). La verdadera justicia no es obra de los hombres, sino don de Dios, de la misma manera que el reino es obra divina.

También Pablo comparte las tradiciones de su pueblo. Especialmente los textos de Qumrán permiten entrever que el problema de la justicia era fundamental para el judaísmo de su tiempo y que su esperanza aguardaba la justificación de parte de Dios. Pablo puede contestar positivamente a esa esperanza con el cumplimiento y presencia de la salvación operada por Cristo. De este modo desarrolla y revaloriza el viejo alcance y fuerza del concepto de justicia en la medida en que ésta tiene como objetivo la justificación efectiva del hombre por parte de Dios.

Para Pablo, como para cualquier judío, es un hecho indiscutible que Dios es justo. Así lo repite una y otra vez, con particular insistencia en Rom 3,5-8. En la fe israelita Dios es el juez del mundo. Es, por tanto, un Dios justo. Negarlo sería blasfemia. No se podría discutir con quien hiciera semejante afirmación, sólo se puede invocar sobre él el juicio de «su condenación es justa». Desde este punto de partida el concepto de justicia de Dios contiene para Pablo un elemento jurídico. Para el hombre es una cuestión decisiva ser o no ser hallado justo delante de este Dios justo. El principio está en Rom 17: «El que es justo por la fe, vivirá» [2]. Pablo cita Hab 2,4: «El justo vivirá por su fidelidad (a Dios)», dando a la frase un contenido que va mucho más allá del significado que tenía originalmente en el profeta, pero que responde a la dirección

2. Como para Pablo «justicia por la fe» es ya un concepto fijo, habría que traducir Rom 1,17: El que es justo por la fe, vivirá (no: El justo vivirá por la fe).

y sentido del Antiguo Testamento, ya que éste va descubriendo cada vez con mayor claridad que no son las obras las que producen la salvación del hombre, sino el favor de Dios.

A través de una larga demostración (Rom 1,18-20) Pablo llega a la conclusión de que no ha habido ni hay una justicia del hombre delante de Dios. Desde el punto de vista histórico-salvífico la humanidad se divide en dos partes: judíos y gentiles. Ambos están sometidos al pecado: «Delante de él ningún hombre será justificado por las obras de la ley» (Rom 3,20). El hombre sabe que debería responder a las exigencias de Dios y cumplir sus órdenes; pero sabe también que no lo hace ni puede hacerlo. Por ello, el hombre se encuentra pecador delante del Dios justo. La justicia divina será condenación para él en el juicio. El hombre se halla bajo la ira de Dios; su situación es desesperada. ¿Existe todavía una posibilidad para el hombre? Pablo puede proclamarla. «En el Evangelio es donde se nos ha revelado la justicia de Dios» (Rom 1,17; 3,21). Esta revelación no consiste sólo en una instrucción por la predicación, sino que es un acontecimiento eficaz en el mundo.

Por ser Dios el justo Pablo deduce que tiene que practicar siempre la justicia. No puede aprobar ni permitir la injusticia ni el pecado. La justicia divina requiere una expiación. Dios cargó el pecado sobre Cristo y «le hizo pecado por nosotros para que viniésemos a ser en él justicia de Dios» (2Cor 5,21). La Cruz de Cristo revela tanto la justicia como la voluntad salvífica de Dios. Es una característica peculiar de Pablo el doble significado que atribuye al concepto de justicia divina: «Él es justo y justificador del que cree en Jesús» (Rom 3,26). El genitivo «justicia *de Dios*» es tanto un genitivo subjetivo como un genitivo de autor. Las propiedades de Dios son distintas de las del hombre. Es posible que sus propiedades per-

tenezcan también a éste; pero en Dios las propiedades son creadoras. Su vida es la vida del mundo, su bondad, la bondad de la creación. Así también su justicia es la justicia del pecador. Según esto, la teología dogmática distingue entre la *iustitia Dei passiva* (la justicia que Dios posee) y la *iustitia Dei activa* (la justicia que Dios da). Sólo es justo el pecador que acepta la voluntad salvífica de Dios. La justicia del hombre no aparece nunca como su justicia personal, como su obra y su virtud, sino solamente como don y autocomunicación de la justicia de Dios que se nos da en el perdón y redención adquiridos por Cristo. «No con la justicia mía, que viene de la Ley, sino aquella que nace de la fe de Jesucristo, la justicia que viene de Dios, por la fe» (Flp 3,9) [3].

Pablo consigna una y otra vez: «Así pues, concluimos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de una ley» (Rom 3,28; cf. 3,20; 4,5; Gál 2,16). Cierto que Pablo habla en principio de las obras exigidas por la ley veterotestamentaria; pero desde su perspectiva abarca en general todas las obras con cuya ayuda podría el hombre intentar asegurarse la salvación. La teología de la Reforma explicó la afirmación de Pablo en Rom 3,28 con la adición «por la fe sola» *(sola fide)*. Mas ya los padres de la Iglesia habían añadido esta aclaración. La palabra «sola» se encuentra en el comentario de Orígenes a la carta a los Romanos (Migne, PG 14,952.953.955) [4].

La fe no es la justificación, sino la aceptación del don de Dios después de haber confesado que no se tiene nada y después de haber renunciado a gloriarse. Tal es «la obediencia para la justicia» (Rom 6,16). La fe no es una obra que merece

---

3. El Nuevo Testamento habla frecuentemente de la acción salvífica de Cristo «por nosotros». Toca a la cristología neotestamentaria el explicar la posibilidad y el sentido de tal expresión.

4. K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf ²1959, 111s.

la justificación, sino una condición previa para poder recibirla. La justicia no es jamás obra del hombre, sino siempre un don de Dios. Pablo dice si la «justicia que viene de la fe» (δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, Rom 1,17; 5,1) o «justicia a través de la fe» (δικαιοσύνη διὰ πίστεως, Rom 3,21; Gál 2,16), pero nunca: justicia a causa de la fe (δικαιοσυνη διὰ πίστιν). En tal caso la fe sería una obra meritoria.

Pablo lleva a término la expectación del Antiguo Testamento de que la justicia de Dios se manifieste como la salud obrada por él y la ayuda que otorga a los atribulados. En ninguna otra parte del Nuevo Testamento la palabra y el concepto de justificación tienen una importancia tan fundamental como en las cartas paulinas. Pablo desarrolla su idea en lucha contra la posición contraria de los judíos defensores de la justificación por las obras, como se evidencia sobre todo en la carta a los Gálatas (2,16; 3,1-3; 5,4). Pero la doctrina paulina de la justificación no procede de una pura dialéctica legalista. Su fundamento no es, por ejemplo, la duda de si será posible o no el cumplimiento de la Ley. Como fariseo (Flp 3,5) Pablo estaba convencido de la justicia legal. El principio y fundamento de su crítica a la Ley es el acontecimiento histórico de la cruz. Esto es evidente, por ejemplo, en Gál 3,13. Pablo tenía que iluminar la cruz del Mesías. Para ello se sirve de Dt 21,23: «Es maldito de Dios el que está colgado del madero.» Cristo es el santo que no tiene pecado (2Cor 5,21). Lleva la maldición no por sí mismo, sino por una culpa ajena, por todos los pecados. La comunidad cristiana no puede ya mantener la Ley que ha condenado a su Señor. La Ley está abolida precisamente por la salvación de la cruz. La teología de la nueva justificación es una interpretación de la cruz.

Desde muchas generaciones atrás Israel se afana por alcanzar la justicia delante de Dios. De ahí que se haya echado

encima cargas insoportables. Pablo dice que todo ese esfuerzo ha concluido por fin. Ahora la justicia de Dios es asequible, aunque de manera distinta a la que Israel piensa. Pablo descubre algo estremecedor: Israel yerra el blanco pues quiere establecer su propia justicia; en cambio los gentiles, que no se han fatigado, experimentan la justicia (Rom 9,30-33). Cristo tomó sobre sí los pecados para entrar en lugar de los pecadores y obtenerles la justicia. Queda justificado quien acepta esa justicia.

En enfrentamiento de Pablo con Israel acerca de la verdadera justicia de Dios puede parecer la vieja discusión de un rabino con sus antiguos correligionarios. Y lo que Pablo habría dicho es que con el problema de cómo puede el hombre ser justo ante Dios se pone en juego su ser o su no ser. El concepto de la justicia de Dios apunta al mensaje de la salvación.

La justicia es un don y no fruto del propio esfuerzo moral. Mas si, por otra parte, se acepta la justicia, ésta se convierte inmediatamente en origen de una nueva moralidad. El nuevo estado de vida supera la injusticia y el pecado. Pablo habla repetidamente de las «armas de la justicia» (Rom 6,13; 2Cor 6,7). La justicia regalada pone en las manos las armas que obran el bien. La justicia debe producir su «fruto» (Flp 1,11). Ahora se puede y se debe cumplir «la justicia de la ley» (Rom 8,4). En la confirmación ética se manifiesta y se prueba si la justicia es verdadera. Pero es algo que ha de confirmarse continuamente. La autenticidad de la justicia sólo se pondrá de manifiesto en el juicio. «Nosotros en virtud de la fe esperamos recibir del Espíritu la justicia» (Gál 5,5). «No son justos delante de Dios los que oyen la ley sino los que la cumplen: esos serán justificados» (Rom 2,13). Todavía hay que esperar el juicio justificador y definitivo de Dios, que introduce en el estado de justicia propio de la nueva vida. Tampoco esta jus-

ticia es obra personal. De cualquier justicia valen las palabras: «Somos justificados gratuitamente por su gracia» (Rom 3,24). La justificación es siempre un don que nos viene de la obra salvífica de Cristo. «Para que os mantengáis puros y sin tropiezo hasta el día de Cristo, colmados del fruto de justicia que nos viene por Jesucristo» (Flp 1,10s). Desde luego al presente ya es verdad que «ahora, sin ley, una justicia de Dios se nos ha hecho patente» (Rom 3,21). La justicia recibida por la fe es una realidad ya en el tiempo presente. Pero es asimismo un bien futuro, por cuando se fallará en el juicio final. Ambas afirmaciones son esenciales a la predicación paulina acerca de la justicia. Pablo no tuvo la sensación de que hubiera en ello contradicción. Su predicación es una invitación al encuentro continuo con el juicio y con la gracia de Dios. Es esto lo que señala la dirección para alcanzar la meta y lo que crea el movimiento hacia esa meta. Pablo no niega el juicio según las obras; en su opinión es indiscutible que en el juicio será decisivo para el hombre haber hecho el bien. Por tanto, el tomarse en serio la propia actividad es algo auténticamente paulino. Y no lo sería la ilusión del hombre que creyera forjar con las propias fuerzas su virtud y su redención.

Si la justicia de Dios es para Pablo un concepto central, esto no quiere decir que haya añadido algún elemento extraño al Evangelio. Coincide con los Sinópticos por cuanto que los prolonga después de la revelación en la cruz y en la resurrección. Si Mt 6,33 dice: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia», ahora ese reino y esa justicia han llegado con la obra de Cristo y la fe ha de aceptarlos junto con esa obra. Así se explica también en qué sentido se realiza la promesa de la justicia sin obras que aparece en Lc 18,14.

En los escritos postpaulinos aparece algunas veces el concepto de la justicia operada por Cristo. La primera carta de

Pedro, fuertemente influida por la teología paulina, recuerda el pensamiento del Apóstol: «Él llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero a fin de que nosotros, muertos a los pecados, vivamos para la justicia» (2,24). La justicia es posible sólo en fuerza de la gracia salvífica de Cristo: «Y pues sabéis que es justo, sabed igualmente que quien vive según justicia es hijo del mismo» (1Jn 2,29).

Se ha discutido mucho las relaciones entre Pablo y la carta de Santiago[5]. Ambos apelan al ejemplo de Abraham, pero parecen llegar a consecuencias completamente opuestas. Santiago dice: «¿No veis cómo el hombre se justifica por las obras, y no por la fe solamente» (2,24). Por el contrario, Pablo afirma: «El hombre es justificado por la fe, sin las obras de una ley» (Rom 3,28). La exégesis se pregunta cuáles *son las conexiones que unen a Pablo y Santiago. Suponiendo* que hubo una polémica directa del uno contra el otro, la relación entre ambos vendría determinada por el tiempo probable en que se escribieron ambas cartas. En tal caso, habría que considerar a Pablo anterior a Santiago que le combatiría. Pero es dudoso que Santiago conociera las cartas paulinas. Más probable sería que Santiago polemizara contra un falso paulinismo. De hecho parece que ya lo hubo en tiempos del Apóstol, pues éste rechaza la falsa consecuencia de que cuanto mayor sea el pecado tanto mayor será la gracia (Rom 6,1; 3,8). Santigo se volvería contra semejante malentendido y contra tamaña laxitud moral. Pero también es posible que Pablo y Santiago, sin ninguna clase de relación directa, se apoyaran cada uno en un *midrash* judío sobre Abraham y, sobre la base

5. M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus,* Gotinga [8]1956 (dir. por H. Greeven), 163-168; M. LACKMANN, *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2,* Gütersloh 1949; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief,* Friburgo de Brisgovia 1964, 12-23 y 146-150; W. SCHMITHALS, *Paulus und Jakobus,* Gotinga 1963.

de sus distintos propósitos, y tal vez también de su distinta concepción personal de la fe, llegaran a conclusiones opuestas. Poco a poco ha ido perdiendo virulencia la encarnizada controversia teológica que venía desarrollándose desde Lutero sobre la interpretación de la oposición existente entre Pablo y Santiago. Cierto que, según Pablo, lo que justifica es la fe sola (sin obras). Pero esta fe nunca está sola, sino que, si es verdadera, actúa por la caridad (Gál 5,6). Según Sant 2,22: «La fe acompaña a sus obras y, por las obras, la fe vino a ser consumada.» Santiago no alcanzará el sentido radical y profundo de la teología paulina sobre la fe, tal como aparece por ejemplo en Rom 4,5: «Al que no trabaja, con creer en aquel que justifica al impío, se le reputa su fe por justicia.» Para Santiago la justificación no es simplemente el acto creador de Dios sobre el pecador, sino que tiene lugar cuando el Dios justificador reconoce la fe y las obras realizadas. Para Santiago no existe ni la fe sola ni solas las obras.

La interpretación que en las páginas precedentes hemos intentado dar a los conceptos neotestamentarios, y especialmente paulinos, de justicia y justificación la comparte ampliamente la exégesis actual. Sus fundamentos los tiene, desde luego, en la teología de la reforma. Exegéticamente está representada de manera ejemplar por R. Bultmann *(Theologie des Neuen Testaments* [6]*1968, 271-285)*. Estos últimos años E. Käsemann y su escuela han criticado claramente tal interpretación [6], reprochando a dicha exposición de la idea paulina de justicia el ser individualista y limitada. Estaría referida solamente al hombre tal como puede experimentar la gracia de

6. E. KÄSEMANN, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus. Exegetische Versuche und Besinnungen 2,* Gotinga [3]1968, 181-193. Siguen a Käsemann —a veces con observaciones críticas—: CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11,* Gotinga 1964, y P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Gotinga 1965.

Dios. En cambio, E. Käsemann declara: «La antropología no es propiamente lo que interesa a la justificación. Pablo ha visto sobre todo, y bajo la presión apocalíptica, que su tarea era la misión del mundo.» Las tesis de Käsemann continúa desarrollándolas su escuela, para la cual el concepto paulino de justificación significa la fidelidad de Dios para con toda la creación y significa que en Cristo se revela el señorío divino sobre el mundo, sobre ese mundo al que Dios procura la salvación. Esto es lo que acontece ahora con la proclamación de la palabra. A Pablo hay que entenderle en el horizonte de la apocalíptica judía coetánea, donde el concepto de la justicia de Dios adquiere dimensiones cósmicas. La justificación de Dios establece un nuevo derecho sagrado y divino sobre el mundo, y en definitiva es una re-creación del mundo para salvarlo. La justificación toma a los justificados y los pone al servicio del testimonio en el mundo y al servicio del mundo.

¿Qué se puede decir a esto? Según Rom 1-3 la justificación se dirige a toda la humanidad. Nunca se tendrá esto lo suficientemente en cuenta. Sin embargo, atañe también a cada uno de los pecadores y de los creyentes (3,26). Ciertamente que el objetivo final de la actuación salvífica de Dios es la nueva creación (Rom 8). Pero ¿se dice que es la *justicia* de Dios la que realiza esta nueva creación? Aunque Pablo no lo diga expresamente, hay que interpretarle así — dice la nueva exégesis — a partir del judaísmo tardío. Y es que en éste la apocalíptica habría sido un movimiento espiritual que lo abarcaba y penetraba todo. Habría que decir que la apocalíptica representó una fuerza poderosa del judaísmo tardío, un movimiento espiritual que con frecuencia no se ha valorado suficientemente. Descubre el poder y la santidad de Dios, que son la justicia con que él juzga. Pero la revelación apocalíptica ¿es también justificación creadora? ¿Y es Pablo un apocalíp-

tico en el sentido expuesto? Cierto que utiliza las representaciones apocalípticas. Pero ¿en qué medida son éstas una pura forma y en qué medida tienen un contenido? En la amplia descripción apocalíptica de 1Tes 4,13-5,11 lo único decisivo es el enunciado cristológico de 4,18.

El concepto bíblico de justicia se contrapone al concepto jurídico y profano de la misma. La «justicia mejor» (Mt 5,20), exigida por Jesús, renuncia al propio «derecho personal». Lo que pretende no es satisfacer las aspiraciones justas de los demás, sino que generosamente va más allá de todo lo que al otro le corresponde «en estricto derecho». No procede según las normas jurídicas, sino según el ejemplo de Dios, que lo da todo (Mt 5,45). La justicia divina de la que habla Pablo no es la justicia que castiga o premia según los méritos, sino la actuación de Dios que se hace efectiva «independientemente de la ley» (Rom 3,21) y en oposición a todo lo que sea culpa y mérito, pues se trata del amor generoso y perdonador de Dios. Según la parábola de Jesús sobre los obreros contratados para la viña (Mt 20,1-15), la manera de proceder de Dios puede entrar en flagrante contradicción con el derecho profano. Y es que se trata del derecho y del orden propios del reino de Dios. A través de ellos la voluntad salvífica de Dios instaura un orden y un derecho en el hombre y en el mundo. En tal sentido se cumple aquí la idea antiquísima del derecho, tanto según la concepción veterotestamentaria, como según la concepción griega. Se trata de la forma de ser justos propia del nuevo eón, distinta de la que se da en las circunstancias terrenales y mundanas.

Jesús mismo se negó a ordenar las relaciones jurídicas de este mundo (Mt 22,15-23; Lc 12,14). Su «reino no es de este mundo» (Jn 18,36). La Iglesia apostólica, sin embargo, tuvo que enfrentarse con los ordenamientos terrenos y hubo de acli-

matarse a ellos. Un ejemplo claro lo tenemos en los cuadros de moral familiar, que no pueden entenderse más que como un orden y legalidad profanos (cf. cap. XVII). Lo mismo ocurre en las instrucciones relativas a la conducta que hay que observar frente al Estado, como las de Rom 13,1-7 y 1Pe 2,13-17 (cf. cap. XXVI). Aquí se trata de una doctrina neotestamentaria sobre la justicia profana. Mas estas cuestiones apenas si preocupan al Nuevo Testamento. En la época neotestamentaria la comunidad de los cristianos era una pequeña minoría sin ninguna influencia en la configuración del orden público. Además para ella lo más importante era desde luego el orden del reino de Dios.

En este punto el Nuevo Testamento difiere del Antiguo. En Israel la religión y el Estado formaban una sola cosa. La ley religiosa era la ley del pueblo y del Estado. Se proclamaba el orden mundano como instituido por Dios y se le defendía con el mayor rigor.

XV

PUREZA

R. MEYER - F. HAUCK, art. καθαρός, en ThWb 3 (1938) 416-434. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* vol. 1, 113-119; vol. 2, 62-73, Tubinga ²1968. J. HORST, *Die Worte Jesu über die kultische Reinheit und ihre Verarbeitung in den evangelischen Berichten,* en «Theolog. Studien u. Kritiken» 87, 1914, 429-454.

Puro e impuro, pureza e impureza, son términos y conceptos importantes para el pensamiento religioso y ético de todas las religiones y en todas las etapas de la historia religiosa. Los problemas referentes a la historia de las religiones son sumamente complejos. Nuestras reflexiones tendrán que limitarse en lo fundamental a las religiones más importantes de nuestro ámbito cultural: la griega antigua y la bíblica.

En las religiones primitivas, como en las religiones elevadas, se experimenta la esencia divina como un ser superior y poderoso. Su poder puede tener para el hombre repercusiones amistosas u hostiles. El hombre no puede sin más entrar en relación con la divinidad; debería temer que, a causa de su insignificancia e indignidad, en vez de recibir ayuda y gracia hubiese de padecer algún castigo. El hombre tiene que disponerse antes de presentarse ante la divinidad; tiene que alejar de sí toda impureza. En la religión griega primitiva, como en

la religión de Israel, producen impureza los procesos de la sexualidad, del nacimiento y de la muerte. El hombre primitivo tiene la sensación de que tales procesos, que personalmente no puede dirigir o ejecutar, sino que se le imponen, son efecto de fuerzas sobrehumanas. En el caso de la muerte quizás interviene también el respeto temeroso al alma del muerto. A través de estos acontecimientos el hombre entra en contacto con los demonios. Poseído por ellos, no puede tratar con su Dios. Al hombre que quiere participar en el culto de la divinidad se le exige ante todo pureza. También los medios para alcanzar esta pureza son de tipo cúltico y están prescritos cultualmente. Las ideas relativas a todo esto no se pueden explicar completamente porque no están del todo claras a la luz de la historia. En cambio, sí que es posible examinar a esa luz la evolución y depuración del concepto de pureza. De ser un concepto cúltico-ritual, lo puro pasa a ser un concepto ético. La divinidad se concibe como una realidad moral que plantea a sus adoradores unas exigencias morales. Quien quiera acercarse a la divinidad tiene que responder a sus exigencias éticas.

Se puede percibir este desarrollo tanto en la religiosidad griega como en la israelita. Según leyes antiquísimas sólo puede acercarse a la divinidad para ofrecerle oraciones y sacrificios quien esté puro en el sentido cultual. En la forma antigua de la leyenda de Agamenón, que resuena todavía en Esquilo, el asesino necesita expiar su crimen, no por lo que tiene de delito moral, sino por el peso horrible de la sangre derramada. Pero en la historia ulterior de la religión griega la pureza llegó a ser un concepto espiritual. En las religiones mistéricas se siguieron practicando los tradicionales ritos cúlticos de iniciación, pero se entendieron en un sentido espiritual y ético. En el santuario de Esculapio, en Epidauro, había la siguiente ins-

cripción: «Sólo el que es puro puede atravesar el dintel del aromado templo. Pero solamente es puro el que piensa cosas santas.» Lo que perseguían las comunidades órficas y pitagóricas, conservando sus antiguas ordenaciones cúlticas, era la pureza de vida. De un modo explícito y razonado lo pedían las escuelas filosóficas. Epicteto (Diss. 3,22,93) enseña: «Dios está presente en el hombre. Se le ofende y profana con la mirada ávida y los pensamientos impuros.» Por eso la «potencia más alta del alma» debe estar «más pura que el sol». Así, pues, se concibe la pureza en sentido ético, aunque sigue siendo cosa del propio hombre. No cabe duda alguna de que «con sólo quererlo» la puede alcanzar.

También la religión veterotestamentaria refleja una evolución semejante. Del pensamiento primitivo procede la idea de que la vida sexual, el nacimiento y la muerte manchan al hombre (Lev y Núm). Manchan igualmente los animales que han sido consagrados a otra divinidad y de la que están poseídos. El cerdo es el animal sacrificial de los antiguos cananeos y por tanto no puede ser sacrificado ni comido en Israel (Lev 11,7; Dt 14,18). En los círculos mágicos se considera que la liebre es portadora de fuerzas demoníacas. Para Israel es, pues, impura (Lev 11,6; Dt 14,7). La impureza es una culpa exterior y cultual, no una culpa moral. Según Lev 21,1-3 y Tob 2,1.9; 12,12 se exige como obra piadosa el enterrar a los muertos; pero esa misma obra piadosa impurifica al que la ejecuta. De la misma manera que la impureza es cúltica, también lo es la purificación. La Ley desarrolló numerosos preceptos de lavatorios, purificaciones, purgaciones y expiaciones (Lev 7,20s; 11-15; 21,7-9). Los círculos sacerdotales elaboran la idea de la pureza cúltica, mientras que los proféticos perfilan el juicio ético-religioso. Se contraponen los bienes de la pureza cúltica y de la moral: «Yo no gusto de los holo-

caustos de carneros, ni de la grasa de los becerros, ni de la sangre de los toros, de los corderos y de los machos cabríos. Cuando os presentáis a ver mi faz ¿quién os ha mandado llevar semejantes dones en vuestras manos, para hollar mis atrios?... Lavaos, purificaos, apartad de mis ojos la malignidad» (Is 1,11ss). Se puede seguir una clara línea de precedencia de lo ético sobre lo cúltico-ritual (Sal 15,2-5; 18,21-27; 24,4; 51,4; Job 15,14-16; 17,9; Prov 15,26). Así, pues, la exigencia de una pureza cultual sólo tiene sentido si es signo de la pureza interior del alma y si incita a ella. Tras la vuelta del exilio era necesario apartar y limpiar a Israel de los influjos que había sufrido en tierra extranjera. Asimismo en tiempo de los Macabeos el pueblo tenía que se protegido de la prepotencia tanto política como cultural y religiosa del helenismo. Pero simultáneamente surgió el peligro de malentender la actitud de pureza y separación como algo meramente exterior: los gentiles eran todos impuros, y el trato con ellos contaminaba al judío de manera que después había de volver a purificarse. También para los fieles de Qumrán era sumamente importante su pureza. Las excavaciones han sacado a luz un gran sistema de baños cúlticos. Además, los rollos qumranianos ofrecen los preceptos relativos a la purificación. Pero los fieles saben que lo esencial no es la purificación exterior: «El pecador no puede purificarse con el agua de la expiación ni santificarse en mares y ríos, ni tampoco le hace puro el lavatorio de agua, cualquiera que sea. Sigue siendo perfectamente impuro mientras desprecie las leyes de Dios y no se refrene en la comunidad de su designio» (1QS 3,4-6). El rabinismo conocía de igual modo la exigencia de una pureza interior. El rabino Marir prescribía (hacia el año 150 d.C.): «Guarda tus labios de todo pecado. Entonces yo, el Señor, estaré contigo en todas partes.» Como representantes del judaísmo helenista, Josefo

y Filón reconocen las antiguas exigencias legales acerca de la pureza. Y se afanan por presentar la pureza moral interior como el objetivo a que apuntan las prescripciones de Dios. Parece, sin embargo, que el defecto y el sino de la religiosidad oficial del judaísmo tardío fue que exageró la exigencia de la pureza cúltica y se conformó con cultivarla, incapaz de rechazar lo primitivo para descubrir y ambicionar los valores éticos.

En el Nuevo Testamento se supera la concepción de la pureza como cualidad exterior de tipo cúltico-ritual. Ya no obligan los preceptos ritualistas. Lo que ahora se exige es la pureza ético-religiosa. Esto es lo que postura fundamentalmente Jesús. En este sentido la pureza es siempre pureza de corazón; es decir, del hombre interior. La pureza cúltico-ritual es insuficiente porque se queda en lo exterior: «Limpiáis por fuera la copa y el plato, y por dentro estáis llenos de rapacidad e inmundicia. ¡Fariseo ciego! limpia primero por dentro la copa y el plato, si quieres que lo de afuera quede limpio» (Mt 23,25s). Cuando los fariseos y escribas de Jerusalén ven que los discípulos de Jesús comen sin haberse lavado las manos, Jesús aduce en su defensa las palabras de Is 29,13: Este pueblo me honra con los labios, mas su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que sólo son preceptos de hombres. Nada hay fuera del hombre, que entrando en él, pueda hacerle impuro. De dentro, del corazón de los hombres, salen las males intenciones (Mc 7,2-23). No es el trato con los gentiles y pecadores lo que hace impuro. La impureza no depende del oficio. Por eso Jesús es amigo de los publicanos y pecadores. En su lugar se exige una pureza distinta y nueva: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). El premio de la pureza consiste en ver a Dios. Es el cumplimiento de lo que ya ahora constituye su esencia, puesto que la pureza está siempre de-

lante de Dios. Y en cuanto es un estar delante de Dios, es entrega a la voluntad divina y, en obediencia a Dios, es la sencillez y la unidad del hombre. En nombre de la pureza pueden exigírsele al hombre sacrificios penosísimos. Si el ojo, la mano y el pie le escandalizan, debe llegar incluso a arrancárselos (Mc 9,43-45). Mas la pureza no está en las manos del hombre (¡la concepción neotestamentaria del hombre difiere de la filosófica!). Es Dios quien la concede: «Le son perdonados sus muchos pecados, porque ha amado mucho» (Lc 7,47). No es que ya el amor del hombre purifique; es Dios quien limpia al que está unido con él por los lazos del amor. Mas ahora la presencia divina se hace realidad en Jesucristo. Sus curaciones purifican a enfermos y pecadores (Mt 8,3; 9,12). En la comunión con Jesús los discípulos son puros (Jn 13,10; 15,3).

La predicación de los apóstoles desarrolla las palabras de Jesús. En la comunidad primitiva se agitó una larga discusión sobre la validez de los preceptos antiguos, especialmente de las leyes relativas a los alimentos. Los relatos parece que se interfieren. El reconocimiento de la pureza alimentaria se presenta en los Hechos de los Apóstoles (10,15; 11,9) como una revelación recibida por Pedro. Dios mismo declara al Apóstol que son puros los animales tenidos hasta entonces por impuros, y le invita a que coma de ellos. Así, pues, es el mismo Dios quien ha instruido a la Iglesia en esta importante cuestión. Seguramente que tal exposición se hizo teniendo ante la vista toda la larga evolución pasada. Según la narración de los Hechos de los Apóstoles (15,3-21) sólo mucho más tarde se llegó a una decisión, tras acalorada controversia, en un concilio general en Jerusalén, decisión que pedía a los gentiles que se abstuvieran de la idolatría, de la fornicación y de la carne de animales sacrificados a los ídolos. Pablo, a su vez, refiere un incidente ocurrido en la comunidad de Antioquía,

debido a que Pedro se hallaba todavía indeciso sobre la cuestión de compartir o no la mesa con los gentiles (Gál 2,11-14). Fue Pablo, sobre todos, quien libró la batalla en pro del nuevo concepto de pureza. Intuye que la raíz de los preceptos prohibitivos es el miedo a la supuesta posesión diabólicos de los «elementos del mundo». Se da cuenta de que en este punto perviven residuos de un temor primitivo a los demonios. Y esto vale tanto para la idolatría pagana, como para la Tora (Gál 4,3-9). Lo que se trata de afirmar frente a todo ello es que la fe cristiana es en su esencia una religión radicalmente ética y una relación de conciencia. Pablo recuerda que el mundo entero, como criatura de Dios, es puro y pertenece a la fe (Rom 14,20; 1Cor 10,26). El Apóstol apela asimismo a la obra salvífica y redentora de Cristo: «Yo bien sé, y estoy seguro, según el Señor Jesús, que ninguna cosa es de suyo inmunda, sino que viene a ser inmunda para aquel que por tal la tiene» (Rom 14,14). A los gálatas, que de nuevo quieren someterse a los viejos preceptos, les pregunta: «¿Cómo tornáis otra vez a esas observancias sin vigor ni suficiencia, queriendo sujetaros nuevamente a ellas?» (Gál 4,9). En el mismo sentido la carta a los Colosenses exhorta: «Si habéis muerto, pues, con Jesucristo en orden a los elementos del mundo ¿por qué los queréis reputar todavía por leyes vuestras como si vivieseis en el mundo?» (Col 2,20). A partir de ahora la única norma es la obligación que impone el amor: «No quieras por un manjar destruir la obra de Dios... Haces bien en no comer carne, y en no beber vino, ni en tomar otra cosa por la cual tu hermano se ofende, o se escandaliza o se debilita» (Rom 14,20). Pablo emplea rara vez palabras como puro y purificación (καθαρός, καθαρισμός); los mismos conceptos prefiere expresarlos con otros términos como santo, santificar, santificación (ἅγιος, ἁγιασμός). Ya este lenguaje revela un elemento esencial de la concepción

cristiana de la pureza: es puro el radicalmente santo, Dios. La pureza humana sólo se da en relación a Dios que es el santo y el que santifica. En cambio, sí que usa Pablo con bastante frecuencia la palabra impureza (ἀκαθαρσία) para describir lo que repugna a Dios (Rom 6,19; 2Cor 12,21; Gál 5,19; 1Tes 2,13). La impureza, por lo demás, es producto de la acción humana.

Las expresiones «puro» y «purificar» son más frecuentes en las cartas Pastorales, en la carta a los Hebreos y en la literatura joánica, que vuelven a acercarse a la mentalidad judeo-veterotestamentaria, por lo menos en lo que respecta al lenguaje y a las ideas. Pero también en estos escritos es neotestamentaria la idea de que es Dios el autor de la pureza. La muerte de Jesús es un sacrificio eficaz que expía los pecados y los borra, procurando así una pureza nueva a quienes le están unidos. «El Salvador se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de todo pecado, purificarnos y hacer de nosotros un pueblo suyo propio, celador de buenas obras» (Tit 2,14). Otro texto dice: «Doy gracias a Dios, a quien sirvo, como mis progenitores, con una conciencia pura» (2Tim 1,3). El cristiano habla como un judío, agradecido por pertenecer al pueblo de elección que ha recibido la Ley de Dios. Mas la pureza no es precisamente la legal y cúltica, sino la de la conciencia. A la antigua pureza cúltico-ritual se le contrapone la nueva pureza, auténtica y perfecta: «Si la sangre de los machos cabríos y de los toros, y la ceniza de la ternera esparcida sobre los inmundos, los santifica en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, el cual por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas para que tributemos culto al Dios vivo!» (Heb 9,13s).

Un enunciado fundamental del Evangelio de Juan es que

los discípulos están limpios. «Yo soy la verdadera vid, y mi Padre es el labrador. Todo sarmiento que en mí no lleva fruto, lo cortará; y a todo aquel que diere fruto, lo podará para que dé más fruto. Ya vosotros estáis limpios, en virtud de la doctrina que os he predicado» (Jn 15,1-3). La pureza de los discípulos es efecto de su unión con Cristo (13,10). Si vuelven a emplearse con más frecuencia los términos y conceptos judeo-veterotestamentarios, es para decir que se han cumplido las antiguas palabras de esperanza y promesa. Lo que pretendía Israel con todo su celo por la Ley era presentar al hombre limpio delante de Dios. Tal era también el objetivo de todos los esfuerzos éticos de los hombres. Todas esas esperanzas se han cumplido ahora y han alcanzado su meta.

XVI

PERFECCIÓN

G. DELLING, art. τέλος, en ThWb 8 (1969) 50-88. R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen,* Münster de W. 1968, 183-204. P.J. DU PLESSIS, τέλειος. *The Idea of Perfection in the New Testament,* tesis, Kampen 1964 (?). B. RIGAUX, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament,* en «New Testament Studies» 4 (1957/58) 237-262.

El objetivo de la vida ética se designa en la Biblia como perfección (τελειότης). El discípulo debe llegar a ser perfecto (τέλειος). El origen directo de la teología neotestamentaria es el Antiguo Testamento. El concepto de perfección es un concepto lleno de vida en la literatura y en el pensamiento del mundo judío y veterotestamentario. Allí la perfección tiene un sentido completamente teónomo: la palabra y las órdenes de Dios son norma de perfección, y perfecto es lo que responde a ella. Se puede delimitar un uso puramente cúltico de la palabra. El animal sin tacha, destinado al sacrificio, es perfecto (así 41 veces en los Salmos y 11 en Ezequiel). Éticamente es perfecto el que observa los preceptos y mandamientos divinos. Dios mismo, al ser el absolutamente santo, es también el absolutamente perfecto. «Con los santos te mostrarás santo, y perfecto con los perfectos; serás fuerte con los fuertes» (2Sam 22,26). La perfección humana apunta a Dios. Es la realidad

de Dios la que requiere al hombre. En este sentido no se pueden separar el aspecto cúltico y el ético. Así se dice: «Has de ser perfecto para con Yahveh, tu Dios» (Dt 18,13). Y al mandamiento divino responde perfectamente el anhelo del fiel. Éste asegura: «Desfallece mi alma ansiando en todo tiempo tus sentencias» (Sal 119,20). Pero de la conciencia de la propia perfección brota la súplica: «Mas ¿quién para mientes en sus deslices? ¡De los que yo conozco, límpiame! Guarda también de soberbia a tu siervo, que nunca domine sobre mí. Entonces seré irreprochable, limpio de delito grave» (Sal 19,13s). También se dice que son santos el camino y el estilo de vida de los justos (Sal 15,2; 18,33; Job 4,6; Prov 11,20). Los varones de los tiempos pasados son modelo de perfección. «Noé fue un varón justo e íntegro y andaba con Dios» (Gén 6,9). Intachables y perfectos fueron Abraham (Gén 17,1) y Job (1,1.8). El fiel tiene un «corazón perfecto y entero» (1Re 8,61; 15,3.14; 1Cró 28,9). La perfección es obediencia entera y total a Dios. Sobre ella descansa el beneplácito divino.

En Qumrán el concepto de perfección tiene una importancia notable. Los miembros de la comunidad se llaman a sí mismos «los que andan en perfección» (1QH 1,36), «los del camino perfecto» (1QS 4,22), «los varones perfectos de la santidad» *(Escr. de Damasco* 20,2-7). La comunidad es «una casa de perfección y de verdad en Israel» (1QS 8,9). La perfección consiste en el cumplimiento total de la voluntad de Dios; concretamente, en la observancia de los preceptos y ordenaciones propios de la comunidad de Qumrán. Pero en último término es don de Dios, pues «la perfección procede solamente de la mano de Dios» (1QS 11,10s). El fiel confiesa: «Mi justificación está en Dios, y en su mano está la perfección de mi camino» (1QS 11,2).

En el mundo griego tanto la ética filosófica como una reli-

giosidad seria emplean el concepto de perfección. Es perfecto el sabio que ha adquirido la verdadera inteligencia y que la practica con la virtud. Así lo enseñan tanto Platón como Aristóteles como la escuela estoica. La palabra perfección es importante también en las religiones mistéricas. Los grandes ritos de consagración se llamaban «los misterios perfectos», y los consagrados «los perfectos». La gnosis desarrolló estos conceptos y representaciones y les dio mayor profundidad. De ello dan testimonio tanto los relatos de los padres de la Iglesia como los mismos textos gnósticos. Dice el *Corp. Herm.* 4,4: «Los que aceptaron la predicación y fueron bautizados en el espíritu *(nous)* fueron hechos partícipes del conocimiento y llegaron a ser hombres perfectos que habían recibido el espíritu *(nous).*» También en la literatura mandea se habla con frecuencia de los perfectos y consumados. Según el neoplatónico Jámblico *(De mysteriis* 3,7) «es perfecto el que sabe y ha experimentado lo que es y de dónde procede el entusiasmo». Filón intenta ensamblar las ideas judías con las griegas. Los justos del Antiguo Testamento son para él varones perfectos, pero también son sabios que cumplen el ideal de la ética humana; tales fueron Abraham, Isaac y Jacob[1].

El lenguaje neotestamentario coincide sobre todo con la literatura judía. El concepto de perfección lo emplean los Evangelios algunas veces en sentido cúltico; así cuando se dice de Cristo: «Y el tercer día *soy consumado*» (Lc 13,32); y de la comunidad de discípulos: «Para que sean consumados en la unidad» (Jn 17,23). El evangelio de Juan usa también como sinónimo el término «consagrado» o «santificado»; Cristo dice de sí: «Me consagro a mí mismo» (17,19). También los discípulos deben ser consagrados (17,17.19) (la idea de «consu-

1. U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit,* Tubinga 1959.

mar = consagrar» tiene sus raíces en el Antiguo Testamento; cf. Éx 29,33; Lev 4,5; 16,32 LXX).

Mateo emplea la expresión «ser perfecto» en un sentido más bien ético. Así, en la exhortación del sermón de la montaña: «Ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). La forma viene dada previamente por ciertas sentencias veterotestamentarias como «Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2) y: «Has de ser perfecto delante del Señor» (Dt 18,13). Si el Antiguo Testamento entiende la santidad predominantemente en sentido cúltico-sacro, en el Evangelio se trata de la santidad de la existencia moral. El único pasaje de la Biblia en el que se aplica a Dios el concepto de perfección es la sentencia de Mt 5,48. Además es ésta una frase formal y materialmente emparentada con Mt 5,45: «...para que seáis hijos de vuestro Padre celestial». En ambos casos se alaba y pone como ejemplo la bondad de Dios, del Padre. En el lugar paralelo sinóptico de Lc 6,36 en vez de la perfección de Dios se habla de su misericordia.

Así la perfección de Dios es su amor ilimitado. En Mt 5,45.48 se describe lo que es ser discípulo con las palabras más elevadas que cabe imaginar: la norma y modelo de la moralidad humana es la perfección de Dios. La frase sólo es posible si además de consigna es una promesa. Porque el amor de Dios obsequia y libera al hombre, por eso es el hombre capaz de desprenderse de sí mismo y entregarse en amor. Así pues, no se entiende ni se ensalza esta actitud y acción cual si fuera obra y virtud humana, sino que se alaba al que las hace posibles con su gracia, que es el Padre celestial (Mt 5,16). Éste es el plus de la justicia (Mt 5,20), que vale en todos los sentidos: en la medida en que es obra de Dios supera cualquier obra humana.

El Evangelio vuelve a hablar de perfección en la historia del «joven rico» (Mt 19,16-22). Éste pregunta por las obras buenas. Jesús le recita los mandamientos. El joven cree que los ha guardado todos y sigue preguntando: «¿Qué más me falta?» Jesús le contesta (según Mateo): «Si quieres ser perfecto, anda, vende cuanto tienes, y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; después ven y sígueme». La fórmula procede probablemente de Mateo. Según Mc 10,21 y Lc 18,22 Jesús responde: «Una cosa te falta.» En realidad es lo mismo. Si soluciona eso que le falta, quien hace la pregunta será perfecto. Pero el muchacho se aleja triste. No entiende a Jesús, y difícilmente podría entenderle cuando persiste en sus viejos criterios.

Israel estaba convencido de que los bienes y posesiones eran una bendición de Dios. Cierto que estaba mandado dar limosnas abundantes, pero hasta entonces no se había hablado de entregarlo todo (cf. § 24). El dicho del Señor no se refiere a la existencia de dos clases o grados de moralidad, una perfecta y una imperfecta. Según Mt 5,48, la perfección es la meta de todo discípulo. En Mt 19,21 se promete la entrada en la vida al simple guardador de los mandamientos. Y ésta es la mayor promesa que se puede hacer. Una perfección suplementaria ya no podría adquirirse. Mas para este muchacho, a causa de sus riquezas y del peligro que tales riquezas suponen para él, se sigue de los mandamientos una particular obligación de renuncia. El seguimiento que se le pide no tiene por qué ser un seguimiento en sentido estricto, formando parte del círculo de los doce; puede significar simplemente el discipulado en un sentido amplio. Del caso particular se puede obtener una idea básica de lo que es siempre la perfección: lo que se pide es cumplir y realizar los mandamientos en toda su amplitud. Ello exige la renuncia total

a sí mismo, y la completa entrega al seguimiento del Maestro [2].

Las cartas apostólicas hacen un uso abundante del concepto de perfección. Pablo llama «perfectos» (1Cor 2,6) a todos los cristianos, igual que los llama a todos «espirituales» (1Cor 2,13). Son perfectos por el don del Espíritu. El Espíritu comunica el amor de Dios (Rom 5,5) y éste es la consumación. El amor pertenece al que es perfecto. La fe y la esperanza pasan, el amor permanece (1Cor 13,10). El espíritu es ya ahora participación del futuro de Dios (2Cor 1,22; 5,5) y Dios es la consumación. A los perfectos el Apóstol puede predicarles la sabiduría (1Cor 2,6). Por medio de esta verdadera sabiduría divina la fe y la existencia creyente logran la consumación. Pero, como siempre, el don implica una obligación. «No seáis niños en el juicio, antes sed niños en la malicia; pero en la conducta hombres perfectos» (1Cor 14,20). Mentalidad humana no se opone a perfección operada por el Espíritu; más bien ésta la penetra e ilumina. Hay que realizar la perfección en la consumación de la vida cristiana. La medida de lo perfecto es «la voluntad de Dios» (Rom 12,2). Esto es perfectamente doctrina veterotestamentaria (cf. supra). Pablo distingue entre «perfecto» y «estar consumado». «No que lo haya logrado ya o que esté ya consumado... pensemos, pues así los que somos perfectos» (Flp 3,12-15). Pablo reconoce el don de la perfección, pero todavía no es consumación. Ésta es sólo la obra escatológica de Dios. Primero hay que adquirirla siendo obedientes a la vocación. La perfección cristiana se sabe siempre incompleta. En este sentido difiere de toda justicia propia, como también de la fe en una unión de tipo entusiástico con la divinidad, tal como pudiera esperarla y procurarla la mística. La consumación sigue siendo siempre un don futuro de

2. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Munich ^{3}1964, 192-196.

Dios. En 1Tes 5,23 Pablo habla de la perfección como don escatológico, si bien aquí en vez de τέλειος emplea otras palabras: «Y el Dios de la paz os haga santos en todo, a fin de que vuestro espíritu entero, con alma y cuerpo, se conserve sin culpa para cuando venga nuestro Señor Jesucristo.»

La carta a los Colosenses se dirige a los cristianos en el mismo tono llamándoles perfectos. El Apóstol quiere «presentar a todos los hombres perfectos en Cristo» (Col 1,28). Quizás algunas comunidades de Colosas, siguiendo sus doctrinas especiales, se consideraban a sí mismas perfectas por su sabiduría y sus poderes (4,12). Pablo quiere remarcar que el cristiano es perfecto, pero sólo en la medida en que está en Cristo; en consecuencia, no por sus propias obras y sabiduría. La perfección se funda en Cristo y en él está escondida (3,3). Por eso, hay que realizar todavía la perfección cumpliendo la voluntad divina. La oración y la preocupación por la Iglesia tienen como objetivo: «que seáis perfectos y conozcáis bien todo lo que Dios quiere» (4,12). «La caridad es el vínculo de la perfección» (3,14); el amor obra la perfección en cuanto enlaza y une a los miembros de la comunidad en el único cuerpo de Cristo (2,19). Digamos también que el amor es forma y esencia de la perfección cristiana, ya que —en cuanto amor a Dios y al prójimo— es el gran mandamiento en el que se contienen todos los demás.

La primera carta de Juan[3] relaciona amor y perfección. La consumación del amor es don de Dios y obra del hombre. «Quien guarda su palabra, en ése verdaderamente la caridad de Dios es perfecta» (2,5). El amor creador de Dios, que es su realidad, genera en el hombre el amor que por la obediencia a Dios llega a su última plenitud escatológica. «En el amor no

3. SUITBERTUS A S. JOHANNE A CRUCE, *Die Vollkommenheitslehre des 1. Johannesbriefes*, en «Biblica» 39 (1958) 319-333; 449-470.

hay temor; antes el perfecto amor echa fuera el temor, porque el temor mira a la pena (divina); y así el que teme no es consumado en la caridad» (1Jn 4,18). Según el contexto de este pasaje, el amor no es primariamente el amor del hombre sino el amor de Dios al hombre, que le arranca el temor al castigo: cuando el hombre alcanza el amor divino queda libre de temor y rebosa confianza.

La carta de Santiago emplea repetidamente la palabra «perfección»: «La constancia perfecciona la obra, para que vengáis a ser perfectos y cabales sin faltar en cosa alguna» (Sant 1,4). La obra perfecta son probablemente los mismos cristianos, que alcanzaron la vida eterna. Se acentúa la importancia del esfuerzo personal para adquirir la perfección. «¿Ves cómo la fe (de Abraham) acompaña a sus obras (el sacrificio de Isaac) y que por las obras la fe vino a ser consumada?» (2,22). Lo primero es la fe; pero la fe se consuma con las obras realizadas en obediencia a Dios. En definitiva, sin embargo, la perfección no está en el hombre. «Todos tropezamos en muchas cosas. Si alguno no tropieza en palabras, éste es varón perfecto» (3,2). Vista desde el hombre, la perfección es imposible; sólo Dios puede dar algo perfecto: «Toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces» (1,17). La luz es siempre un don precioso. Como quiera que Dios es creador de la luz, de él proceden solamente los dones buenos, sobre todo la perfección anhelada por el hombre.

El grupo de palabras conexas con la perfección (τέλειος, τελειοῦν y τελείωσις) es muy importante para la carta a los Hebreos[4]. Tales vocablos tienen aquí un sentido tanto cúltico

4. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Gotinga [4]1961, 82-90; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga [12]1966, 145-149 y 224-229; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 2, París 1953, 214-225.

como moral; siguen, por consiguiente, en la línea del Antiguo Testamento. Dios consuma la persona y la obra de Cristo. Ha perfeccionado mediante el sufrimiento al autor de la salvación eterna (Heb 2,10). Cristo se consuma cuando es instituido sumo sacerdote (5,9; 7,28). Personalmente perfecto, vino a ser causa de salvación eterna para cuantos le obedecen (5,10). El consagrado consagra a los demás, el perfecto perfecciona a los otros. Los sacrificios veterotestamentarios no podían perfeccionar consagrando; pero sí que puede hacerlo el sacrificio único de Cristo, que establece una nueva alianza (9,9-14). «Con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los que ha santificado» (2,10; 10,14). La consagración cúltica ha de ejercitarse en la subsiguiente actuación personal. Ésta es en primer lugar aceptación de la fe. Cristo es «el autor y consumador de la fe» (12,2): Él es ejemplo y causa, comienzo y consumación de la fe. El concepto «fe» pasa aquí de la actitud creyente al objetivo creído: la salvación. La acción que se pide es limpiar la conciencia de las obras muertas para rendir culto a Dios vivo (9,14). El corazón sincero (10,22) y la buena conciencia (13,18) son el contenido de la perfección cristiana. Tal es la alianza nueva y perfecta (8,7s). Los ciudadanos de la ciudad eterna son «los espíritus de los justos perfectos» (llegados ya a su consumación (12,23). La verdadera consumación es un don futuro y escatológico de Dios; sólo ella constituye la perfección *completa*.

El término y el concepto de perfección, tal como los emplea la carta a los Hebreos, sólo en parte pueden explicarse a partir del Antiguo Testamento (griego). Y es que la carta parece depender además tanto de una tradición tardía judeo-helenística (O. Michel) como probablemente del lenguaje e ideas gnósticos (E. Käsemann).

En el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas apos-

tólicas, se emplean con relativa frecuencia —en comparación con el Antiguo Testamento— la palabra y el concepto de perfección. La razón de este hecho puede ser que en el mundo judío en el que surgió el Nuevo Testamento el concepto se empleaba a menudo, de lo cual pueden dar testimonio los rollos de Qumrán. Con todo, habrá que preguntarse también si los libros neotestamentarios que se dirigían al mundo griego no usan tales palabras teniendo en cuenta precisamente el lenguaje y las esperanzas de ese mundo. Ahí pudo haber tenido lugar algún contacto con la gnosis anterior. En todo caso tales conceptos los interpreta el Nuevo Testamento desde un punto de vista histórico-bíblico refiriéndolos a la palabra y a la voluntad de Dios.

IV

REALIDADES CONCRETAS

XVII

VIRTUD Y VIRTUDES

O. BAUERNFEIND, art. ἀρετή, en ThWb 1 (1933) 457-461. O.F. BOLLNOW, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Francfort/M. 1958. R. GUARDINI, *Tugenden*, Wurzburgo 1963. H. KLOMPS, *Tugenden des modernen Menschen*, Augsburgo 1969. H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959. J. PIEPER, *Das Viergespann*, Munich [2]1967; id., *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munich [3]1949. W. STÄHLIN, *Von den «Tugenden» des Christen*, en «Quatember» 25 (1960/61) 16-20. 68-73-119-123.

La actuación debe ser consecuencia de las actitudes morales fundamentales. Las actitudes tienen que documentarse y acreditarse en cada uno de los campos de la vida y de las ordenaciones sociales. Cuando actuación y actitud son conformes al deber moral se habla de virtud; cuando el mal ha llegado a ser costumbre se habla de vicio.

La palabra y el concepto ἀρετή = virtud es una aportación griega a la Biblia. Etimológicamente el término significa bondad, excelencia, fuerza, y por consiguiente puede predicarse de dioses, hombres y cosas. Desde Sócrates y Platón es un concepto importante en la filosofía.

El Antiguo Testamento conoce numerosas virtudes, pero carece por completo del término y concepto general de virtud. Sólo la versión griega de LXX emplea — bajo el influjo de la

ética griega — la palabra y el concepto de virtud (ἀρετή). Según su significado esencial, la palabra designa — igual que en el mundo griego profano — la fuerza divina (Is 42,8; Zac 6,13; Hab 3,3); pero también la actitud religioso-ética del hombre piadoso (Sab 4,1; 5,13; 8,7). Más tarde, en tiempos del Nuevo Testamento, el concepto de virtud es también importante para los escritos judeo-helenísticos (2Mac y 4 Mac) así como para Filón.

El Nuevo Testamento emplea asimismo la palabra corriente ἀρετή, que aquí puede designar las propiedades de Dios, su gloria y poder (1Pe 2,9; 2Pe 3,1). También designa una cualidad ética. Es significativa la exhortación de Pablo: «Todo lo que es verdad, todo lo que es pureza, todo lo justo, todo lo que es santo, todo lo que os haga amables, todo lo que sirva al buen nombre, toda virtud, toda disciplina loable, esto sea vuestro estudio» (Flp 4,8s). Sólo en esta ocasión utiliza Pablo la palabra «virtud», rodeándola de toda una ideología ética griega, particularmente estoica. Esta serie se diferencia de otros catálogos de virtudes a los que aludiremos en seguida. Ya los adjetivos neutros son singularmente ajenos a la Biblia. Fuera de aquí virtud y elogio aparecen como conceptos genéricos de la publicidad política griega. Pablo anima a la Iglesia de Filipos a que descubra el esfuerzo y las realizaciones morales del mundo en que vive y a que no se quede a la zaga de este sentido moral, sino que lo asimile a la vida cristiana y a la comunidad. Mas por el contexto de la carta a los Filipenses la herencia griega recibe una determinación cristiana. Tal ocurre con la frase precedente, en la que Pablo desea: «Que la paz de Dios sea la guardia de vuestros corazones en Cristo Jesús» (4,7). Tras la ética filosófica viene la exhortación apostólica y la moralidad cristiana: «Lo que habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, esto habéis de practicar» (4,9). Pablo

apela a la tradición de la Iglesia, a la catequesis y la predicación. La apostolicidad es ya norma canónica [1].

La palabra virtud vuelve a aparecer en la segunda carta de Pedro: «Vosotros, pues, habéis de poner todo vuestro cuidado en juntar con vuestra fe la fortaleza, con la fortaleza la ciencia, con la ciencia la templanza, con la templanza la paciencia, con la paciencia la piedad, con la piedad el amor fraternal, y con el amor fraternal la caridad» (2Pe 1,5-7). La segunda carta de Pedro está fuertemente condicionada por las ideas y conceptos griegos; así también este catálogo de virtudes. La mayor parte de los términos empleados los conoce asimismo la ética filosófica popular en sus catálogos profanos de virtudes. Pero la serie está enmarcada entre los conceptos bíblicos de fe y amor, y de esta manera queda modificada en su conjunto. También es cristiana la palabra «amor fraternal», así como la actitud bíblico-escatológica. Aparece la fe como la actitud fundamental de la moral cristiana, y el amor como su plenitud. La «fortaleza» que se cita en la serie no es la *virtus* en general, sino una virtud junto a las otras, algo así como una fuerza moral. A juzgar por el contexto, la virtud no es cosa exclusivamente personal, sino también un don divino. Su objeto es dar fruto para el conocimiento de Jesucristo (1,8).

A pesar de que para el Nuevo Testamento la realidad de la virtud en cuanto actitud y empeño moral es verdaderamente importante, de hecho apenas aparece su nombre. El dato debe tener su razón de ser. Quizás la palabra resultaba dema-

1. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Friburgo de Brisgovia 1968, 218-223, opina que Flp 4,1 y 4,8s pertenecen originariamente, como saludo de despedida, a una «Filipenses B» que hay que separar de la actual carta canónica. En tal caso la exhortación «perseverad en el Señor» (4,1) precedería a la lista de virtudes de 4,8s, de manera que aun en tal contexto la lista estaría determinada por las ideas neotestamentarias.

siado antropocéntrica y demasiado exponente del esfuerzo y mérito humanos. El Nuevo Testamento no tolera el orgullo y la jactancia de la virtud.

La Biblia intenta establecer ya una ordenación sistemática de la moral. Tal ocurre en los catálogos de virtudes y vicios, como después en los cuadros de moral familiar.

Los más antiguos catálogos bíblicos de virtudes y vicios están dispuestos en serie y se nos conservan en diversas versiones. Son conocidos como Decálogo los de Éx 20,2-17 y Dt 5,6-21; se mencionan otros catálogos en Éx 23,1-19; Lev 19,2-37; Dt 27,15-26. El carácter primitivo de tales listas, particularmente del decálogo, queda probado por el hecho de que enumeran delitos groseros y acciones aisladas. Había que recorrer un largo camino de reflexión ética antes de componer esas listas que hablan de sentimientos e intenciones. También la crítica apremiante de la sociedad, de sus obras y sus vicios, aparece en los catálogos posteriores.

Un catálogo de virtudes elevado y muy antiguo es el de Is 11,2: «Reposará sobre él el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de temor del Señor.» Se distinguen finamente las potencias del espíritu, y se describen todas las virtudes como dones divinos. La literatura sapiencial ofrece otros catálogos; conoce las cuatro virtudes cardinales, articuladas por primera vez por Platón y después con frecuencia por los estoicos: «Templanza, prudencia, justicia y fortaleza.» Pero no se entienden como virtudes adquiridas por el propio esfuerzo, sino como dones de Dios (Sab 8,4-7). En Sab 14,22-29 se enumera una serie de vicios. En tales catálogos la ética griega condensaba sus puntos de vista. Constituían un acerbo común de la tradición parenética. A esto añadieron los rollos de Qumrán (1QS 4,2-11) un gran catálogo doble de virtudes y

vicios, que se se atribuyen a espíritus buenos y malos. Aquí se plasma una tradición judía.

De esta colección de reflexiones proceden los numerosos catálogos neotestamentarios de virtudes (Gál 5,22s; Ef 4,32-5,2; Col 3,12-14; Flp 4; 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 3,10; 1Pe 3,8; 2Pe 1,5-7) así como los correspondientes catálogos de vicios (Rom 1,29-31); 1Cor 6,9s; 2Cor 12,20s; Gál 5,19-21; Ef 5,3-5; Col 3,5-8; 1Tim 1,9s; 2Tim 3,2). Los catálogos continúan con los padres de la Iglesia (Didajé 2 y 3; 5,1s; Hermas, Mand. 8). Los catálogos neotestamentarios coinciden ampliamente con la tradición tanto en la disposición como en los términos aislados. En los más antiguos parece ser más fuerte el influjo judío, mientras que los ecos griegos son más perceptibles en los catálogos de las cartas pastorales. Dado que en tales listas se emplean esquemas y abundan las fórmulas, de sus textos no se pueden deducir las circunstancias concretas de las respectivas comunidades. El catálogo de vicios de Rom 1,29-31 apunta a los gentiles, pero hay otros catálogos con duros reproches, como el de Gál 5,19-21, que se dirigen a cristianos. Ni en un caso ni en otro describe Pablo una realidad inmediata.

El Nuevo Testamento tiene la posibilidad de dar un nuevo acento a la tradición recibida. En el catálogo de vicios de Rom 1,31 [2] se llama a los gentiles «desamorados, despiadados»; apenas se encontrará algo semejante en los catálogos paganos. Según la escuela estoica, la compasión es una enfermedad del alma y hay que superarla. En la Biblia, tanto judía (Sab 14,27) como cristiana (Rom 1,25) se explican los vicios como consecuencia de la idolatría. En Gál 5,22s se designa a las virtudes

2. E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tubinga 1964; A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster de W. 1936; S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlín 1959.

como «frutos del espíritu», y en Ef 5,9 como «frutos de la luz». Por consiguiente, no son producto del esfuerzo humano, sino que en cualquiera de los casos son en último término efecto del Espíritu y don de Dios. Renovados según la imagen de Cristo, los cristianos, como «elegidos de Dios, santos y amados», deben y pueden tener unas virtudes propias (Ef 4,1s; Col 3,10-13). En los catálogos neotestamentarios de virtudes se acentúan, poniéndolas a menudo al principio o al fin, las actitudes cristianas, como la fe (1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 3,10; 2Pe 1,5) y el amor (Gál 5,22; Col 3,14; 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,10). Conceptos como justicia, alegría y paz, que pueden aparecer tanto en los catálogos griegos como en los neotestamentarios, reciben en éstos una nueva interpretación (cf. §§ 11; 14).

Otras listas aparecen en los cuadros de moral familiar[3] (Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1; 1Tim 2,8-15; 6,1s; Tit 2,1-10; 1Pe 2,13-3,7). Tales cuadros los continúan a su vez los padres apostólicos (Didajé 4,9-11; Bernabé 19,5-7; 1Clem 1,3; 21,6-9; Ignacio, A Policarpo 4 y 5). En la medida en que los cuadros de moral familiar describen el orden de la vida doméstica y las relaciones de la familia con el mundo circundante, constituyen los conatos más sencillos de una moral aplicada a los deberes sociales del círculo en que se vive.

El Antiguo Testamento no ofrece ningún texto comparable a los cuadros de moral familiar; en todo caso quizá Tob 4,3-21 y Eclo 7,18-35. Pero estos escritos pertenecen al helenismo judío y muestran dónde está el origen de tales esquemas de

3. O. MERK, *Handeln aus Glauben*, Marburgo 1968, 214-224; D. SCHROEDER, *Die Haustafeln des Neuen Testaments*, 2 vols., Dis. mecanografiada, Hamburgo 1959; K. WEIDINGER, *Die Haustafeln*, Leipzig 1928; H. WENDLAND, *Zur sozialethischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln*, en «Die Leibhaftigkeit des Wortes» (Festschr. A. Köberle), Hamburgo 1958, 34-36.

moral familiar: en la ética popular greco-romana del tiempo. Tenemos ejemplos en Epicteto *(Disertaciones* 2,14,8; 2,17,31), Séneca *(Cartas* 94,1) y otros. A juzgar por ellos, se había ya compendiado una serie de exhortaciones. Con algunos cambios se citan los deberes para con los dioses, la patria, los padres, los hermanos, la mujer y los hijos, los parientes, la casa, los esclavos. Así pues, el círculo de obligaciones empieza con un trazado muy amplio que luego se va estrechando.

El Nuevo Testamento adoptó el mismo esquema —probablemente a través del eslabón intermedio del helenismo judío—. Ejemplos de ello son Filón, *Decálogo* 165-167; Josefo, *Contra Apión* 198-210. El Nuevo Testamento ha modificado los elementos recibidos. El culto de los dioses, que en los cuadros paganos está al comienzo, falta en los catálogos cristianos. El culto a Dios no es un deber civil, sino gracia. El catálogo más antiguo del Nuevo Testamento es probablemente el de Col 3,18-4,1. Sólo se percibe el carácter cristiano de este cuadro de moral familiar en una acotación que se intercala repetidas veces: «en el Señor» (Col 3,8.20.22-25; 4,1). En la carta a los efesios (que depende de la anterior), las relaciones existentes entre los cónyuges están representadas por las relaciones que median entre Cristo y la Iglesia (5,22-6,9). También en la escritura hay una indicación al respecto (Ef. 5,31; 6,2s). En las cartas pastorales, como en parte también en los padres apostólicos, se utilizan los cuadros de moral familiar con fines intraeclesiales y se aplican al ordenamiento comunitario.

Pero hay que tener en cuenta que los cuadros de moral familiar, como los catálogos de vicios y virtudes, son también un esquema literario, de manera que resulta muy discutible hasta qué punto reflejan las circunstancias y necesidades concretas de las comunidades. Los cuadros de moral familiar son una prueba de que el cristiano en sus circunstancias y relacio-

nes sociales tiene que acreditar su obediencia a Cristo el Señor. Con ello, desde luego, no se declara la vigencia intemporal de las estructuras sociales del momento (es evidente que no se puede aceptar como vigente, por ejemplo, la institución de la esclavitud, y tampoco la subordinación de la mujer al varón). Al cambiar el mundo circundante han de cambiar también las obligaciones. Pero sigue en pie la exigencia de vivir la existencia cristiana de cara al mundo.

XVIII

CULTO A DIOS Y ORACIÓN

G. STÄHLIN, art. αἰτέω, en ThWb 1 (1933) 191-202. H. GREEVEN, δέομαι, ibid., 2 (1935) 39-42. J. HERRMANN - H. GREEVEN, εὔχομαι, ibid., 174-808. H. GREEVEN, προσκυνέω, ibid., 6 (1959) 759-767. W. FOERSTER, σέβομαι, ibid., 7 (1964) 168-195. L. CERFAUX (y otros), *La prière,* París [2]1965. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament,* Gütersloh 1931. A. HAMMAN, *La oración,* I, *El Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1967. G. HARDER, *Paulus und das Gebet,* Gütersloh 1936. J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der älteren Kirche* = «Abba», Gotinga 1965, 67-80. J.M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia [2]1963. J.M. ROBINSON, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums,* en *Apophoreta* (Festschr. E. Haenchen), Berlín 1964, 194-235.

Si queremos hablar de la realización del ethos neotestamentario en los distintos campos y realidades de la vida, y si hemos de empezar por describir el culto a Dios, sólo con reservas podemos colocarlo en el mismo plano que las otras realidades. En los demás órdenes la actuación humana abarca un campo intramundano, como pueden ser la propiedad, el matrimonio o el Estado. Todas éstas son circunstancias en las que el hombre se encuentra metido, en las que tiene que vivir necesaria e irremisiblemente y con las que ha de enfrentarse. Se trata de realidades que indiscutida e indiscutiblemente es

necesario ordenar y cuyo setido puede demostrar y evidenciar la razón.

Diferente es el caso del culto divino, si entendemos por tal la manera con que la existencia creyente se expresa hacia afuera y particularmente en la comunidad. La realidad, que hay que ordenar, es desde luego intramundana o inmanente, como lo son la oración y el culto. Pero esta inmanencia recibe su verdadero sentido de la trascendencia de Dios, la cual no puede ser objeto de demostración sino de fe. Cierto que se puede hablar de la obligación del culto, como de la obligación de la justicia o de la veracidad. Pero ¿es un deber dar culto a Dios, o el culto de Dios no es más bien — al menos si lo entendemos en sentido bíblico — vocación y gracia? Según el Nuevo Testamento, la adoración no es sencillamente una virtud emanada de la buena voluntad del hombre, sino que en realidad sólo es posible si el acceso al Padre ha sido abierto por Cristo.

Para Israel es algo fundamental e indiscutible la posibilidad y el derecho de la oración. La comunidad del pueblo se presenta a Dios en el culto con sacrificios y oraciones. En todo momento el fiel tiene acceso a Dios en la oración. El culto es alabanza y confesión, agradecimiento y súplica, lamentación y penitencia. Con frecuencia se practica también la oración en forma de intercesión; tal es, sobre todo, el caso de los profetas que interceden por el pueblo (Éx 32,20-32; Am 7,2-6; Is 63,7-64,12; Jer 14,7-9; 42,1-4), pero también el de cualquier orante (Sal 60; 79; 85). Con el sentimiento opresivo de culpa, propio del judaísmo tardío, se intensifica y ahonda la súplica propiciatoria (Esd 9,6-15; Neh 9,1-37; Sal de Salomón 9; Oración de las Dieciocho Súplicas 5s). De forma cada vez más apremiante Israel implora la salvación mesiánica (Sal Salomón 11; 17; 18); Oración de las Dieciocho Súplicas 10s). Los rollos de

Qumrán contienen, sobre todo en los Hodayoth, un gran repertorio de meditaciones y plegarias [1].

En el mundo que rodeaba a Israel la cosa era muy distinta. Los griegos habían perdido en gran parte la verdadera sensibilidad para la oración. La religión antigua se había convertido en mitología. Filosofías panteístas o escépticas impugnaban la posibilidad de orar y la eliminaban. En la literatura se hace burla de la oración [2]. En las religiones mistéricas se reúnen todavía pequeñas comunidades que buscan la unión con Dios. Una vez alcanzada ésta, la oración deja de ser necesaria. Y con frecuencia, en lugar de la oración, se introducen prácticas mágicas.

El culto pagano a los ídolos se refleja también en el espejo del Nuevo Testamento. Una frase del Señor dice: «En la oración no cuidéis de hablar mucho, como lo hacen los gentiles, que imaginan haber de ser oídos a fuerza de palabras» (Mt 6,7). Las largas oraciones de los paganos nos son bien conocidas por sus textos y formularios, letanías e himnos. Quieren «fatigar a los dioses» (HORACIO, *Odas* 1,2,26). En Israel se conocen los cultos idolátricos por los relatos del Antiguo Testamento (1Re 18,21-29); y también por haberlos presenciado personalmente. En el país judío había formidables templos paganos con sus sacerdocios, cultos y celebraciones (como en Samaría y Cesarea). Por el contrario, en Israel la oración carece de patetismo espúreo, ignora el estilo pomposo y la mística sensual.

---

1. H. HEMPEL, *Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament*, Gotinga 1922; F. HESSE, *Die Fürbitte im Alten Testament*, Erlangen 1951; L. KRINETZKI, *Israels Gebet im Alten Testament*, Aschaffenburg 1965; J. SCHARBERT, *Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testaments*, en «Theologie u. Glaube» 50 (1960) 321-338; R. ZORN, *Die Fürbitte im Spätjudentum und im Neuen Testament*, dis. mecanografiada, Gotinga 1957.

2. H. KLEINKNECHT, *Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart 1937.

El Nuevo Testamento presupone el orden y la actitud de la antigua alianza, y al principio se mueve fundamentalmente en ese marco. Es lo que hace el mismo Jesús; pertenece a un pueblo que oraba mucho y de manera apremiante. Probablemente observó las horas cotidianas de la oración que comenzaban con la confesión: «Escucha Israel...» (Mc 12,29s). Como los israelitas piadosos, Jesús bendice la mesa con una acción de gracias (Mc 6,41; 14,22), de la misma manera que enseña a los discípulos a pedir en la oración el pan de cada día (Mt 6,11) y les exhorta a que oren en todo momento (Lc 18,1). Jesús participa de las celebraciones cúlticas y rituales (Lc 4,15s), y habla del templo con gran veneración (Mt 5,23s; 23,17s). Es el Hijo y como tal pasa largos ratos en oración con su Padre (Mc 1,35; 6,46-48; 14,32-43) y atestigua esta unidad en el himno jubiloso (Mt 11,25s). Cuando Lucas (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 22,32) en sus notas redaccionales introduce una y otra vez el motivo del Señor orando, lo hace precisamente desde el recuerdo que la comunidad de discípulos guarda de las oraciones de Jesús.

Jesús penetra en el sentido interior y auténtico del culto divino y de la oración. El sábado debe ser para el hombre alegría y bendición; por eso, tiene que estarles permitido a los discípulos el arrancar espigas en sábado (Mc 2,27), y tiene que estar permitido curar en tal día (Mc 3,4). El sacrificio se ofrece al Dios que es clemente y benigno; que quiere misericordia y no sacrificio (Os 6,6 = Mt 9,13; 12,7). Es imposible ofrecer un sacrificio a Dios si no se practica el amor al prójimo. Quien no está en paz con el hermano no puede estar en paz con Dios (Mt 5,23s). Sin el sacrificio que se exige para el amor al prójimo no hay ningún sacrificio cultual (Mc 7,11).

Jesús pone en guardia contra las deformaciones de la oración. Es un diálogo a solas con Dios. Por tanto, es una hipo-

cresía hacer oración en las sinagogas y en las calles para ser visto de los hombres (Mt 6,5s). En la parábola del fariseo y el publicano que van al templo (Lc 18,9-14), aquél ora en vano mientras el recaudador es justificado; el error del fariseo consiste en creer que no necesita nada, mientras que la situación del publicano es realmente desesperada: su oficio es su vida y su pecado. Si quisiera convertirse tendría que renunciar a su misma existencia, y reparar además las injusticias cometidas hasta ahora. No es algo así como un justo camuflado, sino un verdadero pecador. Sabe que no tiene nada y que lo necesita todo. Porque lo ve así, Dios le otorga su justicia.

El Cristo del Evangelio de Juan exige la adoración al Padre «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). La adoración de Dios en espíritu no es una especie de adoración interior y espiritual en oposición a la religión con sus sacrificios materiales o sus lugares determinados de culto; ni es tampoco un culto espiritual como el que ponían ya los profetas por encima de los ritos y ceremonias cúlticas (Is 66,1; Sal 50,18). «Verdad» no quiere decir un conocimiento de Dios religiosamente depurado o una religión que consista en la entrega a la verdad. Todo esto no constituiría la hora nueva y definitiva (Jn 4,23). El espíritu que aquí se menciona es el Espíritu activo de Dios (3,34; 7,39). La verdad es, como en todo el Evangelio de Juan, la revelación de Dios en Cristo (14,6; 17,17); los «verdaderos adoradores» son los que han nacido del Espíritu y de la verdad (3,5) y han sido santificados (17,19). Esta adoración tiene lugar en la amplia comunidad del Padre, como oración «en el nombre de Jesús» (14,13s; 15,16; 16,23.26), en unión con el Hijo.

Jesús enseña a orar a sus discípulos. La Iglesia primitiva atribuye en diversas tradiciones (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4; Didajé 8,3) la oración formulada del «Padre nuestro...» a la ense-

ñanza de Jesús. Las diferencias entre las tradiciones permiten descubrir que se trataba de una oración comunitaria ya formada, pero sin haberse convertido aún en una fórmula rígida. La redacción lucana, que es la más breve, es probablemente la más antigua, aunque Mateo pueda ser más original en algunas palabras aisladas. De las siete peticiones que se distinguen en la oración, tal como la consigna Mateo, las tres primeras, y quizá también las dos últimas, se refieren a la venida del reino de Dios. La preocupación más importante del que ora es la gloria de Dios. Pero en la cuarta petición, la referente al pan, se pone también confiadamente en las manos de Dios, y cada día, la vida del discípulo. El pan por el que el hombre trabaja es al mismo tiempo el don con que Dios le obsequia. Y en la oración afloran también las preocupaciones y necesidades del hombre en las palabras «nos» y «nuestro» que se repiten varias veces. La oración entera se condensa en la invocación «Padre nuestro», la cual resume todo el Evangelio, pues representa el concepto de Dios que tenía Jesús. A este Padre se le confían el tiempo y la eternidad.

El sentido y la posibilidad de la oración de súplica son algo evidente para el Evangelio. Jesús enseña a pedir «cosas buenas» (Mt 7,11). La oración vence a los demonios (Mc 9,29). La petición de que «el Señor de la mies envíe operarios a su mies» (Lc 10,2) apunta al futuro de la comunidad. Los discípulos deben pedir «no caer en tentación» (Lc 22,40). Pero la oración puede pensar también en cosas tan cotidianas como que «la huida del enemigo no tenga lugar en invierno o en sábado» (Mt 24,20). Y, finalmente, la oración cuenta con una promesa: «Os aseguro que todas cuantas cosas pidiereis en la oración, tened fe de conseguirlas, y se os concederán» (Mc 11,24). Así, pues, sólo la fe tiene experiencia de que la oración ha sido escuchada; pero una experiencia tan cierta que el que

pide ya ha recibido el don. En la ordenación eclesial del Evangelio de Mateo (18,19s) aparece referida a la comunidad la sentencia de Mc 11,24: el Padre concederá cuanto los discípulos pidan en común. Y el centro de la comunidad es Cristo. ¿Se piensa tal vez que la comunidad de la oración excluye el egoísmo de lo que se pide?

Con metáforas (Mt 7,9-11) y parábolas (el amigo importuno de Lc 11,5-8; el juez inicuo de Lc 18,2-8) se explica que si los hombres ceden ante una súplica, mucho más cumplirá el Padre celestial las peticiones de sus hijos suplicantes. Mientras, según Mt 7,11, Dios da «cosas buenas» a los que se las piden, Lc 11,13 dice que Dios da el «Espíritu Santo» a quienes se lo ruegan. Cuando Lucas se muestra tan circunspecto al formular estas palabras ¿trata de indicar que la oración no logra bienes externos sino el don interior de la salvación? En la sentencia explicativa de la parábola del juez inicuo (Lc 18,8) parece que la atención de Dios a la oración se traslada del campo empírico del presente al día escatológico[3].

En el tránsito de los Evangelios a la Iglesia y a teología apostólica conviene tener muy en cuenta que la Iglesia ya no posee ningún culto autónomo. La Iglesia era consciente de ser el verdadero Israel y tenía la esperanza y la confianza de que todo Israel reconocería a Jesús como el Cristo. Por eso, la comunidad de discípulos tomaba al principio parte en el culto israelita del templo (Act 2,46); mas pronto el rechazo del Evangelio por parte de Israel forzó la separación. La Iglesia se apartó del culto practicado por Israel y reunió sus propias asambleas (Act 2,42.46). No tardó en fundamentarse teológicamente la separación. La teología de la pasión proclama que Jesús es el verdadero sacrificio que elimina y supera los inter-

3. W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie,* Munich 1965.

minables sacrificios que tenían lugar en el templo. Cristo es el cordero pascual (1Cor 5,7), el único cordero sacrificial que quita los pecados del mundo (Jn 1,29). Es la reconciliación del mundo (2Cor 5,19). Con ello quedan abolidos todos los ritos y sacrificios expiatorios. Cristo es el verdadero sumo sacerdote, con un sacerdocio que deroga y trasciende todos los sacerdocios y sacrificios habidos hasta ahora, y es suficiente para todos los tiempos (Heb 9,11-28). En adelante en la Iglesia solamente podrá haber un culto como actualización de la obra salvífica y del culto de Cristo conforme al mandato del Señor: «Haced esto en recuerdo mío» (1Cor 11,25). En este sentido hay que entender todos los enunciados referentes al culto eclesial.

Los Hechos de los Apóstoles contienen numerosos relatos sobre la oración y el culto que practicaba la Iglesia neotestamentaria. Se da culto a Dios con la predicación de los apóstoles (Act 2,42; 5,42; 20,7), con la celebración del bautismo (2,41; 10,47s) y de la eucaristía (2,46; 20,11); con la imposición de manos que habilitaba para el ejercicio de un cargo (8,17; 13,3; 14,23). El culto divino va siempre acompañado de la oración (4,24-31; 12,12). La dirección de la comunidad en la oración es una parte del ministerio propio de los apóstoles, que deben perseverar «en la oración y en la predicación de la palabra» (6,4). Al igual que hacía Jesús, según el Evangelio de Lucas (cf. supra), también la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles (1,14.24s; 6,6; 9,11; 10,9; 12,5; 13,3; 27,35; 28,15) toma sus decisiones orando. Por lo demás, tanto los Hechos de los Apóstoles como los Evangelios (cf. supra) cuentan el choque que tuvo lugar con el paganismo. Los paganos creen fácilmente en la epifanía de poderes divinos, lo cual para los cristianos es idolatría (14,12-18; 28,6). El culto de Artemisa en Éfeso es un ejemplo del impulso religioso pagano con peregrinaciones, estrépito y pompa (19,24-40). En cambio, la predicación

de Pablo afirma en el Areópago que Dios no está ligado a templos y lugares sagrados ni necesita del servicio de los hombres, pues es él quien da el aliento y la vida a todo (17,24s).

Testimonios de la oración y del culto de la Iglesia primitiva, son asimismo los himnos cristológicos contenidos en las cartas de los Apóstoles (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tim 3,16). La liturgia descrita en el Apocalipsis (4,8-11; 5,8-14; 7,9-12; 11,15-17; 15,3s; 19,1-8) se basa probablemente en los recuerdos que tenía Juan de la que él mismo había concelebrado en la comunidad judía o cristiana.

Las cartas de Pablo continene además numerosas noticias y testimonios acerca de la oración y el culto divino. También Pablo se enfrenta con una religiosidad aberrante; el verdadero culto de Dios no tiene nada que ver con las orgías. El Apóstol amonesta con el recuerdo puesto en la historia veterotestamentaria: hubo un tiempo en que Israel participaba en los cultos orgiásticos que celebraban sus vecinos, los pueblos paganos, en honor de Baal. «Sentóse el pueblo a comer y a beber, y levantáronse a danzar. Y murieron en un día veintitrés mil» (1Cor 10,7-9). Pablo insta a la comprensión de las celebraciones cultuales. Las cartas a los Gálatas (4,10) y a los Colosenses (2,16) combaten doctrinas erróneas que exigen de los cristianos la observancia de las fiestas judías. Pablo dice que esto sería doblegarse a los elementos del mundo. Esto se confirma desde el punto de vista de la actual historia de las religiones, por cuanto demuestra que ciertos días eran santos (tabú) y habían de celebrarse con un sentimiento de temor cúltico, pues se pesaba que estaban vinculados a ciertos procesos cósmicos. El culto divino debe celebrarse con sobriedad, claridad y verdad. Pablo aprecia cierto tipo de manifestaciones como el don de lenguas, aun sabiendo que también fuera de la comunidad se da ese fenómeno (1Cor 12,2). Por eso censura su valoración

excesiva. «En la asamblea prefiero hablar cinco palabras de modo que sea entendido e instruya también a los otros, que diez mil en lenguas» (1Cor 14,19). El criterio para discernir la autenticidad del entusiasmo es la edificación comunitaria (12,7) en el servicio del amor (13,1). Expiación y sacrificio tienen un nuevo fundamento y un sentido nuevo. No se han de ejecutar, como piensan los idólatras para hacer cambiar de opinión a un dios demoníacamente airado o para lograr su favor; la clemencia divina es algo que precede ya al sacrificio. La Iglesia tiene abundantes experiencias de esta realidad. Dios mismo ha establecido la reconciliación y su ministerio. La fe no tiene más que aceptarla (2Cor 5,18-21).

El culto adquiere una significación profunda para el ethos, puesto que su significado y contenido han de realizarse en la vida personal y ética. Si el bautismo significa morir y resucitar con Cristo, en adelante se trata de realizar el sacramento en la vida moral; es decir, se trata de morir al pecado y de vivir para Dios (Rom 6,12). Hay un *solo* bautismo cuya eficacia deriva del *único* Espíritu. La comunidad es también *una* y no puede estar dividida por disensiones (1Cor 12,13). La comunión eucarística con el Señor implica la obligación de apartarse de los dioses extraños y de pertenecerle exclusivamente (1Cor 10,16-22). El cuerpo sacramental del Señor significa también el cuerpo *uno* de la Iglesia. La comunidad de amor fraterno no se debe perturbar y menos destruir con partidismos (1Cor 11,17-34) [4].

El servicio divino en cuanto culto es también palabra y profesión de fe. Y éstas constituyen un mandato dirigido a todos. Los fieles están obligados sin excepción al culto y todos deben ayudarse en mutua edificación. «Cuando os congregáis,

4. H. VON SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* = «Urchristentum und Geschichte» 1, Tubinga 1951, 239-275; por lo demás cf. § 2.

uno puede estar inspirado para un salmo, otro para instruir, éste para revelar, aquél para hablar lenguas, otro para interpretarlas; hágase todo para edificación» (1Cor 14,26). Todos deben estar al servicio de la predicación misionera: «Si profetizando *todos* entra un infiel o un no iniciado, de *todos* será convencido, será juzgado de *todos*. Los secretos de su corazón se harán manifiestos y, por tanto, postrado sobre su rostro adorará a Dios, confesando que verdaderamente Dios está entre vosotros» (1Cor 14,24). La predicación es un derecho y una obligación de toda la comunidad sacerdotal. El culto divino tiene para la Iglesia una importancia fundamental. Por eso, cuando el celo por el culto divino empieza a resfriarse, la carta a los Hebreos exhorta: «No desertéis de vuestra asamblea, como es costumbre de algunos, sino al contrario, alentaos» (10,25). Los escritos posteriores de los primeros tiempos de la Iglesia prosiguen tales exhortaciones. Apoyándose en la tradición y en el convencimiento de la Iglesia primitiva, Ignacio (A los Efesios 13,1) describe la importancia y fuerza del culto: «Poned empeño en reuniros con más frecuencia para celebrar la eucaristía de Dios y para rendirle alabanza. Pues, cuando os reunís con frecuencia las fuerzas de Satanás quedan reducidas a la nada y su espíritu de corrupción queda destruido por la unidad de vuestra fe.»

La vida toda del cristiano es en definitiva un culto. «Ahora, pues, hermanos míos, os ruego encarecidamente, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa y agradable a Dios, que es el culto racional que debéis ofrecerle» (Rom 12,1). El sacrificio es una palabra y una acción antiquísima en todas las religiones. El Evangelio no lo deroga, sino que lo lleva a su cumplimiento. No se da ninguna relación con Dios sin la seriedad del sacrificio; pero así como su objeto es nuevo, así el sacrificio mismo se ha re-

novado. El hombre no entrega una parte de lo que posee sino su cuerpo, su vida; se da a sí mismo en sus acciones regidas por la obediencia. El sacrificio significa y postula que toda la existencia se viva para Dios. «El cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo» (1Cor 6,13) [5].

La oración es para el apóstol Pablo una realidad perenne. Personalmente ora sin intermisión (Rom 1,9; 1Tes 1,2). Asimismo exhorta a la Iglesia a la oración: «Perseverad en la oración» (Rom 12,12). «Orad sin intermisión; dad gracias por todo, porque esto es lo que quiere Dios que hagáis todos en Jesucristo» (1Tes 5,17s; Col 4,2). La vida cristiana debe ser una constante oración y acción de gracias. Pablo comienza todas sus cartas con una plegaria, elaborada con las fórmulas tradicionales de saludo, en la que pide gracia y paz de parte del Padre y de Cristo el Señor, y las termina todas con un deseo que es a la vez una súplica. Las cartas están entretejidas de oraciones. La oración es con frecuencia alabanza y acción de gracias por la vocación (Rom 6,17; 1Cor 1,4), por la obra de la gracia divina en la comunidad (Flp 1,3-6), por el éxito del trabajo misional (2Cor 2,15), por la caridad activa de la comunidad (2Cor 9,8-15). La oración es impetración por la comunidad (Rom 15,5s; 2Cor 13,7; Ef 1,17; Col 1,9-12; 1Tes 3,12), de la misma manera que Pablo pide también oraciones a los fieles por él y por su servicio al evangelio (Rom 15,30; 2Cor 1,11; Ef 6,18s; Col 4,3; 1Tes 5,25; 2Tes 3,1). La Iglesia debe presentar su plegaria por los reyes y autoridades y, finalmente, por todos los hombres (1Tim 2,1s). Pero el que ora puede también «presentar a Dios sus peticiones, por medio de la oración y de las plegarias, acompañadas de hacimiento de gracias» (Flp 4,6). Si esto ha de hacerse «con acción de gracias»,

5. E. KÄSEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt* = «Exegetische Versuche und Besinnungen» 2, Gotinga 1964, 198-204.

es porque desde el principio se confía en que Dios escuchará la oración. En 2Cor 12,6-10 el Apóstol habla de una oración especial. Lleva un aguijón en su carne, un ángel de Satanás le abofetea. Tres veces ha acudido al Señor para pedirle que lo libre de él. Es probable que una de las intenciones de la oración de Pablo fuera la de que sus deficiencias corporales no le pesaran demasiado impidiéndole su trabajo misional. Recuerda, además, que ha acudido tres veces al Señor pidiendo su liberación. Esta fue la respuesta que recibió: «Te basta mi gracia.» Pablo la aceptó: «Así que con gusto me gloriaré de mis flaquezas... pues, cuando estoy débil, entonces soy fuerte.»

El Nuevo Testamento tiene también que enfrentarse con las cuestiones que constantemente plantea la reflexión sobre la plegaria. Son cuestiones acerca de la posibilidad de orar y de ser escuchados en el cielo. Quizás se alude ya a esto en el Evangelio más tardío (Lc 11,13; 18,8; cf. supra). Con palabras similares a las de Juan (4,23) Pablo dice que la oración debe hacerse en el Espíritu. Los cristianos son hijos de Dios, que ha puesto en sus corazones el espíritu de filiación para que puedan dirigirse a Dios como hijos a su Padre con el apelativo de «*Abbá!* ¡Padre!» (Gál 4,6). Por nosotros mismos no sabríamos lo que debemos pedir, lo que conviene a la santidad, poder y amor de Dios. El hombre no puede encontrar por sí mismo el camino de acceso al otro mundo. Y, sin embargo, la oración del hombre no es una empresa absurda que jamás llega a su meta. Y es que la oración es un acontecimiento misterioso que tiene lugar entre Dios y el hombre. Dios se hace cargo de la incapacidad humana; el Espíritu divino que se nos ha dado, que procede de aquel otro mundo al que se dirigen todas las oraciones y suspiros, asume nuestra oración y la presenta ante Dios. La purifica de forma que se convierta

en súplica y adoración decorosa. De esta manera no presenta ante Dios necios deseos humanos sino la súplica verdadera y anhelosa que nosotros mismos no conocemos. Ésta es la verdadera oración, la que el Espíritu lleva a cabo en nosotros con gemidos inefables (Rom 8,26s). El resto de las exhortaciones apostólicas recuerdan una y otra vez esa oración auténtica en el Espíritu (Ef 6,16; 1Pe 2,5; Jds 20). En último término, la fe está segura de que Dios «es poderoso para hacer infinitamente más de lo que pedimos o pensamos, según el poder que obra en nosotros» (Ef 3,20). La grandeza soberana y desbordante de Dios actúa en los creyentes «según la eficacia de su poderosa virtud» (Ef 1,19). Esta presencia de la redención divina cumple los deseos de nuestra oración más allá de cuanto podamos imaginarnos.

Otros textos posteriores del Nuevo Testamento parecen tener en cuenta una cierta experiencia de la oración. Ya no se expresa como antes la confianza entusiasta en que toda oración sea escuchada (Mt 7,7; 11,24; cf. supra). La Iglesia tiene el derecho y la posibilidad de la «plena confianza en Dios» (de la παρρησία), «si el corazón no nos condena», y recibimos todo lo que pedimos «pues que guardamos sus mandamientos, y hacemos las cosas que son agradables en su presencia» (1Jn 3,21s). El pecado perturba la oración, mientras que la obediencia a los mandamientos divinos es condición para la eficacia de la oración. Cierto que en 1Jn 5,14s — comparable a Mc 11,24 — se dice que sabemos que el Hijo de Dios nos escucha siempre que le pedimos algo, y que ya de antemano hemos recibido lo que pedimos; pero todo ello depende de que «le pidamos conforme a su voluntad».

La carta de Santiago trata repetidas veces de la oración. En principio afirma que: «Dios a todos da copiosamente y no zahiere a nadie.» Por eso el que pide, recibe (1,5s). La senten-

cia recuerda algunas palabras del Señor (Mt 7,7; Mc 11,24). Como en los casos similares que presenta la carta de Santiago, en el campo exegético se discute si se refiere a dichos del Señor o si ambos son independientes uno de otro y toman proverbios sapienciales judeo-cristianos. Ahora bien, si Dios da generosamente, será culpa del que ora si no se escucha su oración. Ya Sant 1,5 parece sugerir algunas restricciones: «Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídasela a Dios.» La oración debe referirse a bienes espirituales. Y debe hacerse además, «con fe, sin vacilar» (por supuesto de la misma manera que también en los *logia* sinópticos se pide la fe como condición previa para que la oración sea eficaz; así en Mt 21,21s; Lc 17,5). La represión es severa en Sant 4,2s: «Nada alcanzáis, porque no pedís. Pedís y no recibís, y esto es porque pedís con mala intención, para satisfacer vuestras pasiones.» La primera afirmación de que los cristianos no oran es muy fuerte; la misma carta la suaviza, aunque manteniendo que sus interlocutores oran en vano porque oral mal e indignamente, porque piden cosas que servirán a sus placeres egoístas. Son palabras amargas para ser dirigidas a una comunidad cristiana primitiva. Al leer semejantes pasajes de la carta de Santiago, uno aceptaría gustosamente la hipótesis de que la carta transmite sentencias tradicionales y de que su juicio no se funda en la situación comunitaria. En 5,14-17 se nos da otra instrucción sobre la oración. La oración de los «presbíteros de la Iglesia», pero también la de todos en favor de todos, obra la curación del cuerpo y la remisión de los pecados; es decir, la salud de todo el hombre. Se pueden captar algunas reservas cuando se dice que la fuerza curativa está en «la oración de la fe» y en la «oración ferviente del justo». Ejemplo de esta oración es la de Elías. Ni la mera recitación de las palabras, ni la oración hecha en pecado tienen la promesa de ser atendidas.

La oración es una práctica de todas las religiones. Pero a las religiones y a la oración se les plantea, en nombre de la reflexión filosófica, y hasta en nombre de la religión misma que se tiene por auténtica, una serie de interrogantes que no siempre se pueden responder con facilidad. Una oración de alabanza podrá tener sentido con tal de que Dios sea para el hombre un tú personal. Pero surgen problemas como el siguiente: «Puede el hombre influir con su oración en las decisiones divinas? ¿No es egoísta, y por tanto inmoral el querer determinar la voluntad de Dios en favor de los pequeños intereses personales? La experiencia patente ¿no habla a menudo en contra de la eficacia de la oración de súplica? Ni bastará replicar que la fe es consciente del derecho que tiene a la oración y de que no puede permitir que se lo quiten. También la voluntad religiosa del hombre puede equivocarse. Es la voluntad que produjo la idolatría. Desde el punto de vista bíblico-cristiano la oración impetratoria se justifica en el ejemplo y en las palabras de Jesús y de los apóstoles. En realidad puede que sea ésta la única fundamentación válida. El hecho de que la oración de la comunidad cristiana tenga su fundamento y justificación en Cristo ha encontrado su expresión hermosa y profunda en la fidelidad de la comunidad cristiana a las palabras con que Jesús invocaba a Dios, palabras que el mismo Jesús permitió y mandó usar a sus discípulos: *Abba!* ¡Padre! (Mt 6,9; Rom 8,15; Gál 4,6; 1Pe 1,17) [6]. Finalmente, algo si-

6. Por mucho que la religiosidad extracristiana (cf. Teología I, 145-150) pueda llamar padre a Dios, la alocución oracional *Abba!*, ¡Padre!, al menos dicha con tal certidumbre y confianza, es algo nuevo y sólo puede entenderse como prolongación de la plegaria y de la parénesis oracional de Jesús; de hecho así la entiende Pablo, que la considera una oración nueva enseñada por el Espíritu. Merece también tenerse en cuenta la hipótesis de que *Abba!*, ¡Padre! pudiera constituir el comienzo de la oración de los discípulos o «Padre nuestro» (Lc 11,2); cf. J. JEREMIAS, *Abba*, Gotinga 1966, 63-66. Sobre la oración de súplica: A. DIETZEL, *Die Gründe der*

milar se afirma al decir que la oración debe hacerse «en el nombre del Señor Jesucristo» (Jn 14,13; Ef 5,20; Sant 5,14).

A lo largo del Antiguo Testamento y del Nuevo la fe se manifiesta en oración y en el culto visible a Dios. Pero sólo en una época posterior los escritos bíblicos disponen de una palabra para caracterizar el ejercicio y la virtud especial de la piedad. Es el grupo de palabras emparentadas con εὐσέβεια [7]. Esto puede ser una señal de que en toda la Escritura el culto divino no constituye una obligación particular junto a otras, sino una actitud fundamental del hombre que debe repercutir en toda su vida.

La palabra y el concepto εὐσέβεια aparecen desde muy temprano en el mundo griego. En la época helenística el término es frecuente en inscripciones honoríficas que contienen una enumeración de las virtudes del sujeto a quien se trata de honrar públicamente. Más tarde designa tanto el cumplimiento de particulares obligaciones cultuales como en general la conducta piadosa del que respeta y teme a los dioses y sus preceptos. La palabra εὐσέβεια aparece también, aunque escasamente, en la traducción griega del Antiguo Testamento (Is 11,2; 33,6; Eclo 49,3; Prov 1,7), prevaleciendo la forma εὐσεβής, apareciendo luego la forma εὐσέβεια cuarenta y siete veces en el libro IV de los Macabeos, cuyo origen hay que situar en la época neotestamentaria, y también en Josefo y en la literatura greco-judía. En el Nuevo Testamento la palabra εὐσεβής sólo aparece propiamente en relación con el mundo griego (con

---

Erlösungsgewissheit nach den Schriften des Neuen Testaments, dis. mecanografiada, Maguncia 1955; L. RUPPOLDT, *Die theologische Grundlage des Bittgebets im Neuen Testament,* dis. mecanografiada, Leipzig 1953.

7. W. FOERSTER, εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen,* en «New Testament Studies» 5 (1958/59) 213-218; D. LOENEN, *Eusebeia en de cardinale deugden,* en «Mededelingen der Koniklijke Nederlandse Akademie van Wetenschapen», N.R.23, 4, Amsterdam 1960; C. SPICQ, *St. Paul, Les Epîtres Pastorales,* París 1947, 125-134.

la excepción de Act 3,12), ya sea refieriéndose al centurión romano, como en Act 10,2.7, ya a los atenienses, como en Act 17,33, o también en aquellos libros tardíos neotestamentarios que se dirigen de manera especial al mundo griego; así aparece diez veces en las cartas pastorales y cuatro veces en la segunda de Pedro. La palabra acentúa, quizás demasiado para el sentido moral neotestamentario, las obras y la moralidad humanas. En vez de hablar de piedad, el Nuevo Testamento, y en especial Pablo, habla de elección y santidad como acción de Dios sobre el hombre y a la que el hombre responde con fe y amor.

Tal vez la expresión más clara de lo que significa εὐσέβεια en las cartas pastorales está en 1Tim 3,16: «Grande es el misterio de la piedad.» El contenido de este misterio se despliega dialécticamente en un himno —de elaboración seguramente anterior a las cartas pastorales—. Se trata de la revelación de Dios en la encarnación de Cristo y de la exaltación de éste por encima de los pueblos y de los ángeles. εὐσέβεια no significa aquí una piedad subjetiva, sino el suceso histórico-salvífico. Tal vez se podría reproducir la idea contenida diciendo: Grande es el misterio de la religión cristiana. El concepto de piedad abarca juntamente fe y vida. Las cartas exhortan a atenerse a «la doctrina que es conforme a la piedad» (1Tim 6,3). El «conocimiento de la verdad, que es según la piedad» (Tit 1,1). Los falsos doctores «mostrarán apariencia de piedad, no renunciando a su espíritu» (2Tim 3,5). Estos adversarios «piensan que la piedad es una granjería» (1Tim 6,5). Los cristianos deben «vivir una vida quieta y tranquila en toda piedad y honestidad» (1Tim 2,2). Piedad es la vida agradable a Dios y a los hombres. A Timoteo se le exhorta a ejercitarse en la piedad (1Tim 4,7) y «a que siga la justicia, la piedad, la fe...» (1Tim 6,11). Aun cuando piedad sea en su origen un concepto

griego, aquí queda condicionado por las dos palabras bíblicas de «justicia y fe». Lo primero que deben aprender los hijos y nietos de las viudas es a ser «piadosos» con la familia (= ejercitar la piedad; 1Tim 5,4). El cristianismo puede describirse con estas palabras: «La gracia del Dios salvador nuestro ha iluminado a todos los hombres, enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos sobria, justa y religiosamente en este siglo» (Tit 2,12). La virtud no es obra personal, sino que viene posibiltada por la gracia de Dios. Ciertamente que la piedad habrá de soportar padecimientos: «Todos los que quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús, han de padecer persecución» (2Tim 3,12). Pero, al final afirma la carta: «Los ejercicios corporales — es decir, la mortificación del cuerpo, tal como la postulaba la concepción gnóstico-dualista del mundo —, sirven para pocas cosas, al paso que la piedad sirve para todo, como que trae consigo la promesa de la vida presente y de la futura» (1Tim 4,8). La piedad en las cartas pastorales se refiere a la doctrina de la fe y al estilo de vida que procede y está determinado por la fe. Si bien la palabra conserva alguna resonancia de la antigua doctrina helenística acerca de las virtudes, desde ahora la medida y el fundamento de la piedad estarán en los mandamientos y en la gracia de Dios, creador y redentor. La falsa piedad, rechazada en 2Tim 3,5, es probablemente alguna forma gnóstica que, en su entusiasmo ingenuo, declaraba indiferente toda moralidad y que, a juicio de la carta, destruye el orden.

En la segunda carta de Pedro aparece cuatro veces el grupo de palabras εὐσέβεια. Cuanto se refiere «a la vida y a la piedad» es don de Dios (2Pe 1,3). Un catálogo de virtudes enumera: «la ciencia, la templanza, la paciencia, la piedad, el amor fraterno, la caridad» (1,6s). La serie cita términos y conceptos propios de la ética filosófica popular de los griegos, tal

como aparecen en catálogos profanos; pero cita también términos bíblico-cristianos como paciencia, amor fraterno, caridad. En la espera escatológica los cristianos deben vivir «santidad de vida y piedad» (2Pe 3,11). La historia de la salvación que vivieron los justos del Antiguo Testamento nos enseña que Dios «libra de la tentación a los *piadosos*» (2,9). A lo largo de todo el escrito «piedad» designa la vida cristiana por oposición al error y anarquía gnósticos que la carta combate. Según las visiones que se contienen en el Apocalipsis de Juan, en la ciudad celeste no hay templo alguno: «Y no vi templo en ella; por cuanto el Señor Dios omnipotente es su templo con el Cordero» (Ap 21,22). En la consumación final, cuando la creación entera haya retornado al amor divino, resultará innecesaria la existencia de casas especiales para Dios. Mientras tanto, siguen siendo necesarios los lugares y tiempos especiales para darle culto. No son expresión de la cercanía de Dios, sino de su lejanía respecto del mundo.

XIX

VIDA

G. v. RAD - G. BERTRAM - R. BULTMANN, *art.* ζάω, en ThWb 2 (1935) 833-877. L. DÜRR, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient* (curso leído en Braunsberg 1926/27). M.L. HENRY (y otros), *Leben angesichts des Todes* (Festschr. H. Thielicke), Tubinga 1968. H.J. KRAUS, *Der lebendige Gott,* en «Evangel. Theologie» 27 (1967) 169-200. F. MUSSNER, ZOH. *Die Anschauung vom «Leben» im Johannesevangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe,* Munich 1952. E. SCHMITT, *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach,* Munich 1954. J.N. SEVENSTER, *Leven en dood in de evangelien,* Amsterdam 1952; id., *Leven en dood in de brieven van Paulus,* Amsterdam 1955. H. THIELICKE, *Tod und Leben,* Tubinga 1946. W. ZIMMERLI, *«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel,* en «Theologische Zeitschr.» Basilea 13 (1957) 494-508.

1. *El don de la vida*

Siempre y en todas partes el hombre sabe que no puede darse la vida a sí mismo. La vida le es concedida; esto significa dentro de una comprensión religiosa que la vida es un don de Dios. Es ésta una afirmación que puede entenderse míticamente; pero también de forma histórica, en el sentido de que la divinidad proporciona la vida al hombre por medio de un acto creador; o también filosóficamente, en el sentido de que

el mundo y el hombre participan de la vida divina que alienta en todo.

El hombre griego concibe y toma la vida originalmente en su plenitud y facticidad natural. Causa y sostén de la misma es una fuerza vital llamada a menudo ψυχή = alma. Más tarde el principio de la vida se diferencia en vida natural y en potencia espiritual νοῦς o λόγος. Ésta se entiende, con hondas y amplias repercusiones sobre todo en la filosofía platónica, como un elemento religioso inmanente al hombre. Es indestructible e inmortal. Para la religiosidad de la antigüedad tardía la vida divina, de la que participa el hombre por la inmortalidad, es la vida verdadera. La gnosis pretende enseñar y abrir el camino por el que el alma puede llegar a la vida eterna de la cual salió.

El hombre bíblico reconoce desde su impotencia que Dios es viviente con una vida eterna (Dt 32,40; Jos 3,10; Dan 12,7; Eclo 18,1). Al ser plenitud de vida, la confiere. En el relato yahvista de la creación, el aliento divino hace del hombre un ser viviente y emparentado con Dios (Gén 2,7). Ni es sólo el relato histórico de una creación que tuvo lugar una vez; viene a decir que Dios es siempre el origen de toda vida (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 121-129). Él es señor de la vida y de la muerte (Núm 27,16; Dt 32,39; Sal 104,29s; Job 12, 10); de él depende la vida del hombre (Dt 8,3). Dios es la fuente de la vida (Sal 36,10; Jer 2,13; 17,13); si retira su aliento vital, el hombre queda reducido a polvo (Sal 104,29s; Job 34,14s). Dios regala la vida a su pueblo (Dt 30,19s; 32,6.47). A la obediencia para con Dios se le promete bendición, felicidad y vida; a la desobediencia, maldición, infortunio y muerte (Dt 30,15.19). El justo tiene la promesa de la vida presente Ez 18,5-9.21-25). La fidelidad a los mandamientos y preceptos divinos proporciona una vida larga y feliz (Gén 15,15; Lev 18,5;

Dt 5,16; Am 5,6-14; Jer 21,8; Prov 3,1). El israelita aprecia la vida y todos sus bienes (1Re 3,14; Job 2,4; Prov 3,16). Significa lo mismo que salud, salvación y dicha (Sal 56,14; Mal 2,5; Ecl 9,9). El pecado amengua y mata la vida. El hombre, que originalmente fue creado inmortal, pierde la vida a causa del pecado (Gén 2,17). La realidad tuvo que contradecir con demasiada frecuencia la confianza de que el fiel tenía aseguradas ya ahora la felicidad y la vida. Una concepción más profunda descubre que la vida propiamente dicha está en la unión con Dios. «Vale más tu gracia que la vida» (Sal 63,4). De en medio de la condición mortal se eleva la esperanza en una vida imperecedera junto a Dios (Sal 16,10s; 23; 36,8s; 49,16; 73,24-28). Esta esperanza se va aclarando y consolidando hasta el final de la antigua alianza (Is 25,8; 26,19-21; Dan 12,2; 2Mac 7,9-29; Sab 4,14; 5,15). La misma confianza se refuerza aún más en los escritos de Qumrán. De Dios «arranca el camino de toda vida» (1QH 15,22). El varón piadoso da gracias por el hecho de que Dios ya ahora «ha rescatado su vida de la fosa y le ha hecho subir del infierno de la condenación a las alturas de la eternidad» (1QH 3,19s). El paso de la muerte a la vida ha ocurrido ya (cf. Jn 5,24).

En el judaísmo helenístico la esperanza en la vida eterna asume también, bajo el influjo de la filosofía griega, la fe en la inmortalidad del alma (Sab 8,19s; Sal de Salomón 3,16; 4Mac 15,3).

También el Nuevo Testamento dice que la vida del hombre está desprotegida, que no depende de él (Lc 12,20; 2Cor 1,9) y que es perecedera (Sant 4,14). Sólo de Dios puede decirse que vive en un sentido verdadero (Mt 16,16; 26,63; Act 14,15; Rom 9,26). «Dios es el único que es inmortal y que habita en una luz inaccesible» (1Tim 6,16). De Dios procede toda vida (Act 17,25.28); es Señor de la vida y de la muerte

(Mt 10,28s); vivifica de la misma manera que puede matar (Rom 4,17). Es él quien da la vida a todas las cosas (1Tim 6,13). Y es también el juez de vivos y muertos (1Pe 4,5).

La actual vida terrena se puede calificar como un bien único e impagable (Mc 8,37). El ministerio mesiánico de Jesús se encamina en gran parte a la restauración de una vida salvada. Se invoca el poder de Cristo para conservar una vida que corre peligro (Mc 5,35) o para recuperar una vida que se ha perdido (Lc 7,12; Jn 11,3). Con todo, la vida terrena se concibe como algo pasajero. A pesar de toda su vitalidad hay que designar como muerto al hombre natural (Mt 8,22; Lc 15,24; Ef 5,14; Col 2,13). La verdadera vida depende de la palabra de Dios (Mt 4,4 = Dt 8,3); es la vida futura, después de la muerte, la que se llama simplemente vida (Mt 7,14; Mc 9,43; 1Pe 3,7). Es una vida eterna (Mt 19,16; Rom 1,17). De esta vida futura, más aún que de la natural, se puede decir que el hombre es incapaz de procurársela. Ni tampoco la posee, como cree la filosofía griega, bajo la forma de una inmortalidad del alma. La vida eterna es «herencia», y como tal no se merece nunca sino que se recibe de regalo (Mc 10,17). Es don de un mundo futuro (Mc 10,30). Se hará realidad en la resurrección de los muertos (Mc 12,26s). La participación de esa vida futura se decide con la obediencia a la voluntad de Dios (Mt 25,46). Quien entrega ahora la vida, ganará la vida eterna (Mt 16,25; Jn 12,25). Esto puede ocurrir en el martirio sangriento, o en el incruento de cada día. Dios destina de antemano para la vida (Act 13,48). Pero ahora la Buena Nueva está en que la vida futura la tenemos prometida y asegurada con la muerte y la resurrección de Cristo. El mensaje pascual de que Cristo vive (Lc 24,5) es el auténtico mensaje de salvación (Rom 6,10; 14,9). En Cristo está la vida (Rom 8,2) y por su vida somos nosotros salvados (Rom 5,10). Cristo, como

nuevo Adán, es ahora el comienzo de una vida nueva para la humanidad (Rom 5,12-17; 1Cor 15,20-22). Es el dueño de la vida (Act 3,15) y ha hecho irradiar la luz de vida y de inmortalidad (2Tim 1,10). La vida futura actúa ya al presente. Es una realidad en acción para el creyente. Vivimos en Cristo (Rom 6,11), de la misma manera que viviremos con él (Rom 2,7; 2Cor 13,4). Aunque la vida terrena sea un morir cotidiano, en ella se manifiesta la vida de Cristo (2Cor 4,11). «Vivimos casi como moribundos» (2Cor 6,9-. La muerte presente y la vida futura están íntimamente entrelazadas (Rom 8,2-11). La vida eterna está todavía escondida en Cristo (Col 3,3), pero es ya una realidad presente (Ef 2,5s). La vida actual y la futura pueden concebirse como una unidad. La fe tiene «la promesa de la vida presente y de la futura» (1Tim 4,8). Si la vida presente es ya existencia cristiana, no se la puede rebajar o despreciar como algo malo y sin valor, como ocurriría en una concepción dualista del mundo. Desde luego puede ser seductora pero: «Ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni virtudes, ni lo presente, ni lo venidero, ni la fuerza o violencia, ni lo alto, ni lo profundo, ni otra ninguna criatura podrá jamás separarnos del amor de Dios que se funda en Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 8,38). La vida puede ser un poder contrario a Dios, y el predominio de lo biológico puede matar el espíritu. Tal amenaza cabe también describirla con las palabras de Pablo: Vivimos en la carne. Pero la vida *en* la carne no debe convertirse en una vida *según* la carne (2Cor 10,3).

La esperanza que se funda en Cristo determina ya la vida presente. En adelante el hombre ya no tiene derecho a vivir para sí mismo; ha de vivir para Cristo que vivió y resucitó por todos (2Cor 5,15). Los que han sido redimidos por Cristo tienen que vivir para Dios (Rom 6,11-13; 14,7s; Gál 2,19). Quienes han recibido el Espíritu tienen que caminar en el Espíritu

(Gál 5,25). El que es justo por la fe, vivirá (Rom 1,17); quien cree participa de la vida de Cristo, una vida que no se acaba nunca (Rom 6,23).

La promesa de la vida no se le ha hecho solamente al individuo. Su objetivo es la superación absoluta de la muerte. Cierto que ésta, como el gran adversario, seguirá dominando hasta el final. Pero al final será vencida (Rom 6,22; 1Cor 15,26-28; Gál 6,8).

El concepto de vida es importante para la teología joánica. El Padre tiene la vida y se la da al Hijo (Jn 5,26; 6,5). El Cristo preexistente era y es vida eterna en Dios y para los hombres (1,4; 1Jn 1,1s; 5,11). Cristo ha recibido del Padre el encargo de transmitir la vida eterna (Jn 12,50). Vivifica lo mismo que el Padre (5,21). Sus palabras son espíritu y vida (Jn 6,63.69). Es «luz de vida» (Jn 8,12), «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Es la resurrección y la vida (11,25); es y da el pan de vida (6,35.58). Esta vida verdadera procede de Dios (1,13; 1Jn 2,29). Como don divino, es ya ahora el tránsito de la muerte a la vida (5,24.29). Quien cree, tiene la vida eterna como don que procede del amor de Dios (3,16.36; 20,31; 1Jn 5,12). La vida que procede de Dios es portadora de un «futuro eterno» (4,14; 6,27).

2. *Protección de la vida*

En todas partes existe entre los hombres una protección de la vida humana. El asesinato es un delito. Este precepto de derecho natural consta también en el Decálogo: «No matarás» (Éx 20,13; Lev 24,17; Dt 17,8-13). El ethos bíblico recibe de la fe en la creación una fundamentación propia y más profunda de la prohibición de matar: «Derramada será la sangre de

cualquiera que derrame sangre humana, porque a imagen de Dios fue creado el hombre» (Gén 9,6). Quien levanta la mano contra otro hombre, la levanta contra una obra de Dios; más aún, contra la imagen de Dios y por consiguiente contra Dios mismo, que es el creador de la vida y que como Señor y Padre tiene el dominio sobre toda vida. El primer asesinato se sintió y describió como un hecho terrible y estremecedor. La tierra, el fundamento maternal de la vida, la base más firme de la existencia, ha bebido sangre de hermanos. La tierra niega su fecundidad y su calor de hogar al asesino, que será condenado a vivir sin paz y sin patria (Gén 4,8-14).

El Nuevo Testamento repite varias veces el mandamiento del Decálogo: «No matarás» (Mt 5,21; Mc 10,19; Rom 13,9; Sant 2,11), y proclama su condena del homicidio cuando en repetidas ocasiones habla del asesinato de Abel. Sobre la generación que mata al Mesías y persigue a su comunidad debe recaer «toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23,35). Con Abel y Zacarías (2Cró 24,20s) el Evangelio menciona al primero y al último de los que las Escrituras del Antiguo Testamento llaman justos, y que fueron mártires. Se percibe todavía un eco del horror que despertó el primer homicidio. La sangre derramada ensucia la tierra. Sangre y culpa se amontonaron y siguen amontonándose; ambas quedaron y quedan sin perdón. Las palabras de Dios en Gén 4,10: «La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra», se recogen en Heb 11,4: Abel «habla todavía estando muerto.» De la sangre de Abel se alza una llamada a la justicia de Dios, hasta que en la consumación del reino de Dios obtenga la plena compensación de su muerte inocente. El homicidio sigue sin obtener perdón en la tierra hasta el día del juicio; pero la sangre de Jesús, «me-

diador de una nueva alianza, habla mejor que la sangre de Abel» (Heb 12,24), puesto que no clama venganza, sino que implora perdón y obtiene la purificación.

El homicidio y el homicida están excluidos de la comunidad de discípulos. Apenas hace falta decirlo; pero se consigna algunas veces expresamente. Los gentiles están llenos de homicidio y de toda clase de maldad (Rom 1,29). Se exhorta a los cristianos a que ninguno de ellos tenga que ser juzgado y castigado por homicida (1Pe 4,5). En el juicio final los homicidas serán expulsados del reino eterno de la consumación y condenados al infierno (Ap 21,8; 22,15).

Aunque todo esto resulta evidente y no necesita de muchas explicaciones, sí que es esencial para el ethos neotestamentario la interpretación definitiva que hace el Señor de la antigua prohibición de matar aplicada a la espera actual del reino: «Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: No matarás; y que quien matare comparecerá ante el tribunal. Pues yo os digo más: Quienquiera que tome ojeriza con su hermano, comparecerá ante el tribunal, y el que le llamare "necio" comparecerá ante el Sanedrín, y quien le llamare "renegado", será reo de la gehenna de fuego» (Mt 5,21s). No es solamente el hecho criminal del homicidio lo que hace a uno culpable, sino los malos sentimientos y la ira, que son las raíces de la acción perversa. Este endurecimiento de la Ley descubre la culpabilidad oculta en palabras insultantes que se suelen emplear con frecuencia e irreflexivamente. Tratar a otro de imbécil es algo que lesiona sus derechos en la sociedad humana; llamarle renegado (es decir impío) es la pretensión de excluirlo de la comunión con Dios. Los malos sentimientos están sujetos al juicio divino, tanto como el asesinato consumado.

Siguiendo el mandamiento divino, Pablo advierte a sus comunidades que no den lugar a la envidia, a las disensiones,

a la ira ni al odio. Todos estos vicios son consecuencia y castigo de la impiedad. Los gentiles están «atestados de toda suerte de iniquidad, de malicia, de avaricia, perversidad» (Rom 1,29). Tales son las «obras de la carne» (Gál 5,19s). Semejantes pecados tienen que estar lejos de la comunidad cristiana: «Toda amargura, ira, enojo, gritería y maledicencia, con todo género de malicia, destiérrese de vosotros. Al contrario, sed mutuamente afables, compasivos, perdonándoos los unos a los otros como también Dios os ha perdonado a vosotros por Cristo» (Ef 4,31; cf. Col 3,8). Según 1Tim 6,3s «Las envidias, contiendas, blasfemias, malignas sospechas, alteraciones» proceden de las falsas doctrinas. Para 2Tim 3,1-5 el odio, la calumnia y la maledicencia pertenecen a la corrupción de los últimos tiempos. Los catálogos de vicios, que utiliza la predicación moral apostólica en exhortaciones como éstas, son catálogos consagrados por el uso, de manera que de tales palabras no se puede deducir la situación concreta de la comunidad (cf. § 17). Las antiguas exhortaciones adquieren un nuevo fundamento con la referencia a Cristo que se entregó por todos y cuyo ejemplo excluye cualquier disensión al mismo tiempo que llama al servicio (Flp 2,4s); como también con la evocación de la unidad eclesiástica que no debe ser perturbada ni destruida (Ef 4,31); y, por último, con la apelación absoluta al mandamiento cristiano del amor (Rom 13,9s). La primera carta de Juan enlaza sus reflexiones con la historia del primer homicidio y saca consecuencias: «No (hagamos) como Caín, el cual era hijo del maligno y mató a su hermano. Y ¿por qué le mató? Porque sus obras eran malignas, y las de su hermano justas» (1Jn 3,12). Homicidio y homicida proceden del maligno; palabra que, a juzgar por su forma masculina en 1Jn 2,13s; 5,18, habrá que entender como referida al diablo. El homicida tiene un origen satánico; el homicidio es

un hecho inhumano, que pone de manifiesto la profunda maldad del hombre. Caín mata porque sus obras son malas; la manera de ser del homicida es simplemente la maldad. La carta considera también que el amor y el odio significan los dos campos de la vida y de la muerte: quien ama ha pasado del campo de la muerte a la esfera de la vida. «El que no ama, queda en la muerte. Cualquiera que tiene odio a su hermano es un homicida» (1Jn 3,14s). El odio equivale al asesinato. Como en la sentencia del Señor de Mt 5,21, se valoran por igual los sentimientos y el hecho consumado. «Y ya sabéis que ningún homicida tienen en sí la vida eterna» (1Jn 3,15). El principio de que el homicida pierde el derecho a la vida (Gén 9,6) repercute aquí, sólo que trasladado a la vida espiritual y sobrenatural.

3. *Casos extremos*

Cabe preguntar todavía si en el Antiguo Testamento y en el Nuevo se advierten algunos casos-límite que ocupan la atención de nuestra ética actual con respecto al viejo mandamiento de «No matarás».

a) La pena de muerte [1]

La ley veterotestamentaria decreta la pena de muerte para el homicidio: «Derramada será la sangre de cualquiera que derrame sangre humana» (Gén 9,6s; Éx 21,12; Lev 24,17.21; Núm 35,16-21; Dt 19,11s). También sobre otros delitos fulmi-

1. W. MICHAELIS, art. μάχαιρα, en ThWb 4 (1942) 530-553; G. GLOEGE, *Die Todesstrafe als theologisches Problem,* Colonia 1966.

na la ley la pena de muerte (idolatría, profanación del sábado, ultraje de los padres, delitos sexuales). En los tiempos más antiguos seguramente que las penas se ejecutaban.

Para nuestra sociedad la pena de muerte constituye un problema nada fácil. Ya sabemos que la ley veterotestamentaria no va a decidir la cuestión. La palabra de Dios se nos presenta tal como surgió en las circunstancias culturales e históricas del Antiguo Testamento. Tampoco el Nuevo Testamento habrá de decidir directamente la cuestión; aún así, habrá que escucharlo. De una tradición bastante antigua procede el relato de Jesús y la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11) [2]. Los escribas y fariseos exigen la lapidación de una mujer sorprendida en adulterio (desde luego en tiempos del Nuevo Testamento apenas se ejecutaba ya tal castigo). Jesús desarma el celo punitivo de aquellos hombres apelando a sus respectivas conciencias (Jn 8,7) [3]. Pablo dice hablando del derecho penal del Estado: «Pero, si obras el mal, tiembla; porque no en vano se ciñe el magistrado la espada, siendo como es ministro de Dios para ejercer su justicia castigando al que obra el mal» (Rom 13,4). Estas palabras de Pablo son ciertamente sorprendentes (cf. § 26). ¿Ha olvidado el Apóstol los ultrajes e injusticias que hubo de padecer de parte de las autoridades romanas? (Act 16,22; 2Cor 11,24)? ¿No sabe Pablo lo que sufrió Cristo de parte de la autoridad romana bajo Poncio Pilato? Pero es que antes ha dicho el Apóstol: «¿Quién, pues, podrá separarnos del amor de Cristo? ¿la tribulación? ¿o la angustia?, ¿o la persecución?, ¿o el hambre?, ¿o la desnudez?, ¿o el riesgo?, ¿o la espada? Según está escrito: Por ti somos entregados cada día en manos de la muerte, somos tratados como ovejas

2. U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin,* Berlín 1963.

3. Cabe pensar que en la discusión actual se puede aducir en contra de la pena de muerte la idea de que la sociedad entera es co-responsable.

destinadas al matadero» (Rom 8,35s). La espada que menciona Pablo es la espada judicial del Estado. ¿Presiente Pablo lo que le espera de parte del imperio? El Apocalipsis de Juan ve a la gran ciudad «embriagada con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús» (Ap 17,6). Ya se le han pedido numerosos martirios a la Iglesia en Roma o en el imperio romano. El Apocalipsis quizás hace referencia a las persecuciones acaecidas bajo el gobierno de Nerón, o incluso a las de Domiciano. El Nuevo Testamento reconoce el derecho penal del Estado. ¿Pero qué hace el Estado con su derecho? La cruz de Cristo, que está sobre el Nuevo Testamento, y la espada que alcanza a la Iglesia.

b) La guerra [4]

El problema de la guerra no puede decidirse directamente a partir de la Biblia. El Antiguo Testamento en sus partes más antiguas relata con detalle y sin mayor reflexión numerosas guerras, e incluso las glorifica. Es el mismo Yahveh quien con frecuencia las ordena. Existe un *Libro de las guerras de Yahveh* (Núm 21,14). Las guerras son guerras santas. Israel practica las crueles costumbres guerreras de su tiempo. Cuando el Antiguo Testamento exige que en nombre del Señor se consagre al anatema a los enemigos vencidos (Núm 21,1-3; Jos 6; Jue 1,17; 1Sam 15) y cuando la ley exige el exterminio de la población idólatra de Canaán (Dt 7,1-5; 20,16-18), nos está presentándonos relatos cuyo peso y dificultad hemos de soportar.

Para los últimos tiempos los profetas esperan una última gran guerra con los enemigos de Israel (Is 8,9s; 17,12s; 29,7s;

4. O. BAUERNFEIND, art. πόλεμος, en ThWb 6 (1959) 501-515.

Miq 4,11s; Ez 38s; Jl 4). Tenemos una descripción detallada de la lucha apocalíptica en el rollo encontrado en Qumrán: «Guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas.» Pero los profetas ensalzan la época mesiánica de la salvación porque entonces las espadas se convertirán en arados, y el derecho, la justicia y la paz dominarán sobre la tierra (Is 2,4; 9,1-7; 11,6-9; 65,17-25; Jer 23,5; Os 2,18; Jl 3,15; Zac 9,9-10).

En el horizonte del Nuevo Testamento la guerra aparece a veces como algo fatídico. Esta visión, sin embargo, no equivale a admitir y menos a aprobar la guerra. Por lo demás, no debería olvidarse que en aquel entonces las guerras no eran como las de hoy con su desolación, destrozos y matanzas masivas. Pero ésta precisamente es la cuestión. Saber si el Nuevo Testamento tiene algo que decir a nuestro actual problema de la guerra. No pocos textos que suelen aducirse a este propósito difícilmente pueden tener el alcance suficiente para iluminarlo. El hecho de que Juan Bautista no ponga en entredicho la profesión de los soldados que se acercan al Jordán (Lc 3,14) no es ninguna aprobación de la guerra. Como tampoco lo es el que Jesús no le exija abandonar su servicio al oficial romano cuya fe exalta personalmente (Mt 8,5-10). Tampoco Pedro exige tal cosa al centurión Cornelio (Act 10).

Pablo emplea con frecuencia imágenes tomadas de los acontecimientos bélicos (2Cor 6,7; Ef 6,11-17; 1Tes 5,8). Puede que las comparaciones contengan un cierto reconocimiento de las virtudes castrenses. Pero ciertamente que no se puede deducir de ahí que Pablo haya disfrutado con las cosas de la guerra.

En tiempos de Jesús el zelotismo era un poderoso partido político que esperaba y preparaba un violento enfrentamiento bélico con Roma. Jesús no tiene ninguna clase de relación con el zelotismo. Más bien pone en guardia contra el infortunio que con él se avecina a Jerusalén (Mc 13,1s; Lc 13,34; 23,28-31).

La comunidad cristiana no se ha dejado entredar en la guerra con Roma, sino que ha rechazado tanto las consecuencias como a los cabecillas de esa guerra (Mc 13,24-34).

En el Evangelio encontramos las invitaciones de Jesús de no oponer resistencia al mal (Mt 5,39) y de amar a los enemigos (5,44). Estas palabras no hablan exprofeso de la guerra. Se refieren a situaciones personales del discípulo; aunque la actuación belicosa se encuentra en irremediable contradicción con ellas. Y a cuantos empuñan la espada se les amenaza con que morirán a espada (Mt 26,25). También esto vale ante todo de las peleas privadas, y no de las guerras entre pueblos. Pero la advertencia tiene una resonancia proverbial; resume la experiencia general que se ha ido adquiriendo también a la vista de las guerras. De hecho la múltiple experiencia bélica es que su final no consiste en una victoria sino en una desgracia. En cambio al oficio de la paz se le asegura una bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Dios es el Dios de la paz (Rom 15,33). El sentido y objetivo de la encarnación de Cristo es establecer la paz entre Dios y los hombres (Lc 2,14); y también entre los hombres que antes eran enemigos entre sí (Ef 2,14). Quienes establecen la paz colaboran en la obra salvífica de Dios; por eso, se llaman sus hijos. Cierto que la paz mesiánica es la salvación operada por Dios y que supera toda expectación humana. Pero a ella pertenece también la paz entre los hombres sobre la nueva tierra. De ahí que la bienaventuranza (Mt 5,9) comporte un significado social y político. El «pacifismo» deriva su nombre de la traducción latina de Mt 5,9: *Beati pacifici*. Ni deja de ser lícito que un movimiento de paz apele al sermón de la montaña. En los problemas que le atañen como ciudadano, el cristiano no podrá evadirse del ethos propio del Nuevo Testamento. Aunque lo político tenga también su auto-

nomía, no por eso deja el ciudadano de ser el único y mismo hombre tanto en el ámbito personal como en el público, debiendo empeñarse por realizar sus distintas opciones como cristiano. La condena de toda clase de guerras podría ser entonces la actitud que resultara para la fe y la conciencia cristianas de las palabras y del espíritu del sermón de la montaña. Esto no tiene por qué significar la completa recusación del servicio militar, incluso en tiempo de paz. El servicio militar puede tener el sentido de defensa de la paz. Pero las circunstancias y evoluciones que arrastran a la cristiandad una y otra vez a los espantosos conflictos bélicos no pueden ser sencillamente admitidos por esa cristiandad como si fueran inevitables. El Nuevo Testamento pretende entender las guerras como signos escatológicos; son los dolores apocalípticos de los que nace el mundo nuevo (Mc 13,7). En los cuadros del Apocalipsis (20) los últimos tiempos están repletos de guerras terribles. Juan describe la victoria y la guerra como jinetes apocalípticos (6,1-8). El orden en que aparecen es: victoria-guerra, lo cual responde con demasiada frecuencia al hecho de que una victoria es causa de una nueva guerra. Y su comitiva son el hambre y la muerte. Si bien las guerras, según la espectación bíblica, duran hasta el fin de los tiempos e incluso son una señal de que ha llegado ese fin, el discípulo tiene que luchar por la paz. También el pecado y la maldad subsistirán, mas no por eso puede el cristiano admitirlos.

c) El respeto a la vida

El mandamiento «No matarás» se refiere a los hombres. Pero no es ningún sentimentalismo extender la reflexión a todo lo que sea exterminio de vida. Según Albert Schweitzer

el respeto a la vida es el principio fundamental de toda moralidad. «Es bueno conservar y fomentar la vida; es malo aniquilar y obstaculizar la vida» [5]. Pensemos también en un san Francisco de Asís, el gran amante y protector de los animales. Con qué tranquila naturalidad disponemos de la vida de la creación, de las plantas y de los animales, vida que proviene toda de Dios. El relato creacionista (Gén 1,26.28) confiere al hombre el señorío sobre todos los animales; pero esto sólo es un permiso y un estímulo para domesticarlos y para servirse de ellos, no para matarlos. La narración sigue diciendo: «Ved que os he dado todas las hierbas que producen simiente sobre la faz de la tierra, y todos los árboles que producen simiente de su especie para que os sirvan de alimento» (Gén 1,29). También a los animales se les reserva en exclusiva la alimentación vegetariana (1,30). La fecundidad superabundante de las plantas debe servir para conservar la vida de hombres y animales. Tal sería la tranquila paz paradisíaca. Sólo después de la expulsión del paraíso se habla de muerte y de lucha entre hombres y animales (así, en Gén 3,15 de la enemistad mortal que existe entre el hombre y la serpiente; en 3,21, de la fabricación de vestidos con pieles; en 4,4 y 8,20 de la matanza y sacrificio de animales). Modificando conscientemente el texto de Gén 1,29, un mandamiento posterior dice: «Todo lo que tiene movimiento y vida os servirá de alimento» (9,3). Tal es la situación de un mundo perturbado y pecador.

El salmo 8, un salmo creacional cuyo origen es difícil de situar, ya que tanto puede preceder a Gén 1 como suponerlo, entiende el señorío del hombre sobre los animales, el pastoreo, la caza y la matanza, como un derecho de prioridad emanado de Dios y por el cual se hace visible la subordinación

5. A. SCHWEITZER, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben,* dir. por H.W. Bähr, Munich 1966.

de la creación al hombre. «Tú le has dado poder sobre las obras de tus manos, todo lo has sometido bajo sus pies: las ovejas y bueyes juntos, y además las fieras de los campos, las aves de los cielos, y los peces de los mares que surcan las sendas de las aguas»» (Sal 8,7-9). El hombre no debe entender su señorío sobre la creación como un derecho brutal, sino como algo que le ha sido dado por Dios. Ante él tendrá que responder de su ejercicio.

Las cartas de Pablo contienen un testimonio histórico-religioso del respeto a la vida. Como hombre piadoso que es, el oriental sabe que Dios es creador y señor de toda vida. El hombre no puede disponer de ella, ni tiene derecho a destruirla, si no es para ofrecérsela en sacrificio a Dios, a quien pertenece. También el carnicero manifiesta esta creencia, al menos con un rito fugaz, de modo que toda la carne que se vende en el mercado es propiamente una carne sacrificial. De ahí que los corintios pregunten si el cristiano la puede comprar y comer. Pablo responde desde luego con una enorme libertad «que ningún ídolo tiene ser en el mundo y que no hay más que un solo Dios» (1Cor 8,4). «Del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella» (1Cor 10,26 = Sal 50,12). El mundo es un don de Dios hecho al hombre. Sólo en tal sentido puede éste hacer uso de él. Pero Pablo percibe que la angustia y anhelo de salvación es un fenómeno primordial de toda vida terrena. Conforme a la antigua expectación bíblica (Is 65,17) oye el grito que pide la redención mesiánica. Por razón de la culpa del primer hombre toda la creación fue sometida, junto con el hombre, a la caducidad y vanidad. Con el hombre gime y, sumida en dolores, espera ansiosamente la salvación (Rom 8,19-22). ¿No debería recordar el hombre semejantes palabras y pensamientos precisamente cuando ejercita su dominio sobre las criaturas hasta la pretensión extrema de poder matar la

vida en provecho propio? Justamente entonces debería escuchar los gemidos y el llanto de las criaturas.

Desde siempre pertenece a la cultura humana el cuidado y preocupación por el cuerpo y la vida del hombre. En nuestra época esta preocupación ha alcanzado los mayores éxitos. Se han sofocado enfermedades; se ha alargado considerablemente la duración de la vida humana; se planifica responsablemente la formación de nuevas vidas. A veces parece que se ha alcanzado el límite en la manipulación de la vida. Para la Biblia y para el Nuevo Testamento salvar la vida es una preocupación profunda. En Cristo se da la vida, tanto en las curaciones milagrosas de los Evangelios como según la reflexión cristológica ulterior (Jn 11,25; 14,6; Rom 14,9; 2Cor 13,4). Los padres hablan de Cristo como del médico; para ello aducen ciertas sentencias bíblicas como Mc 2,17: «Los que están buenos no necesitan de médico, sino los que están enfermos»; Lc 4,23: «Sin duda que me aplicaréis aquel refrán: Médico, cúrate a ti mismo»; 1 Pe 2,24: «Por las llagas de él fuisteis vosotros sanados.» Ignacio, en su carta a los Efesios 7,2, llama a Cristo «el médico que en la muerte es auténtica vida». El título de médico aplicado a Cristo aparece más tarde en los relatos piadosos sobre los apóstoles (Actas de Felipe 40; Actas de Tomás 10 y *passim),* así como en la carta a Diognetes 9,6, en Clemente de Alejandría *(Paidagogos* 1,2,6) y en Orígenes *(Contra Celso* 2,67 y otros). — Ninguna época ha superado a la nuestra en el pecado de dilapidar la vida. A ella habría que dirigirle el mensaje de que la vida es el gran bien de la creación y de la creación nueva.

XX

MATRIMONIO Y CELIBATO. FORNICACIÓN

E. STAUFFER, art. γαμέω, en ThWb 1 (1933) 646-655. O. OEPKE, γύνη, ibid., 776-790. F. HAUCK, μοχεύω, ibid., 4 (1942) 737-742. J. JEREMIAS, art. νύμφη, ibid., 1092-1099. F. HAUCKE - S. SCHULZ, πόρνη, ibid., 6 (1959) 579-595. O. OEPKE - G. DELLING, *Ehe Eheschliessung*, en RAC 4 (1959) 650-731. P. ADNÈS, *El matrimonio* = «El misterio cristiano» 4, Herder, Barcelona ²1973. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zurich 1967. J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Mt 19,3-12 et par.*, Brujas 1959. L. GOESSLER, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Dis., Basilea 1962. H. GREEVEN, *Zu der Aussage des Neuen Testaments über die Ehe*, en «Zeitschr. f. evangelische Ethik» 1 (1957) 109-125. H. GREEVEN (y otros), *Theologie der Ehe*, Gotinga y Ratisbona 1969. P. GRELOT, *Le Couple humain dans l'Écriture*, Édit. du Cerf, París ²1964. J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Gütersloh ²1961. H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, 1927. K. RAHNER, *Die Ehe als Sakrament* = «Schriften zur Theologie» 8, Einsideln 1967, 519-540. B. REICKE, *Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe*, en «Novum Testamentum» 1 (1956) 21-34. K.H. RENGSTORF, *Mann und Frau im Urchristentum*, Colonia-Opladen, 1954. H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, Herder, Barcelona 1962. H. THIELICKE, *Sex. Ethik der Geschlechtlichkeit*, Tubinga 1966. R.F. TREVET, *La Iglesia y el sexo*, Herder, Barcelona 1967. G.N. VOLLEBREGT, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel*, Salzburgo 1965. L. WEBER, *Mysterium Magnum*, Friburgo de Brisgovia ²1965.

I. MATRIMONIO Y CELIBATO

Hoy día se discuten problemas muy serios acerca del ordenamiento y la realización del matrimonio cristiano. Son problemas que tocan la forma jurídica del matrimonio, el matrimonio mixto, cuestiones sobre los fines matrimoniales y sobre la paternidad responsable. Del Nuevo Testamento no se puede obtener una respuesta para tales cuestiones, al menos una respuesta directa. Estos problemas se plantean como resultado de una larga evolución histórica, o tienen su fundamento en las circunstancias propias de la sociedad moderna, completamente distintas de las que se daban en la época neotestamentaria. Pero el mundo no solamente ha cambiado en cuanto sociedad que nos rodea, sino también en cuanto experiencia dentro de nosotros. Para poder encontrar hoy una solución y clarificación de los problemas matrimoniales desde los puntos de vista educativo y pastoral, nos parece que es esencial entender las relaciones entre eros y matrimonio y ordenar ambos elementos como fuerzas que mutuamente se sostienen, influyen y completan. Cierto que desde tiempos antiguos se nos han transmitido hermosas y profundas palabras acerca del matrimonio y de la fidelidad conyugal. Pero, propiamente, sólo a partir del romanticismo la poesía y la filosofía hablan en nuestra sociedad de manera enfática y refleja sobre la vivencia del amor y del matrimonio como plenitud de la personalidad y de la comunidad humana. Por consiguiente no podemos esperar que el Nuevo Testamento aluda a ello explícita y detalladamente. Con todo, la Iglesia neotestamentaria es consciente de la importancia decisiva del matrimonio para el hombre individual, para la Iglesia y para toda la sociedad; y, en consecuencia, trata el tema.

Desde muchos siglos atrás pertenecían a la sagrada tradición escrita de Israel los relatos — diversos en forma y contenido — acerca de la creación del hombre como varón y mujer; relatos que se conservan en Gén 1 y 2 (cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 121-138). Según tales relatos, el varón y la mujer fueron creados como dos seres separados el uno del otro y en mutua referencia (Gén 2,21s); pero ambos fueron formados igualmente a imagen de Dios (Gén 1,27). El anhelo atrae y une a varón y mujer (Gén 2,24), y cada uno se descubre a sí mismo en el otro (2,23; 4,1). De la comunidad de ambos debe surgir una nueva vida (1,28; 3,16). Así pues, lo que nosotros llamamos hoy los dos fines del matrimonio han sido queridos y establecidos por Dios: la comunidad de amor entre los cónyuges y la generación de nueva vida. El matrimonio no es sólo una institución de derecho natural, sino creación de Dios. Esto implica, sobre todo en las circunstancias que reinaban por entonces en oriente, una valoración extraordinaria del matrimonio. Mas el conocimiento de la sexualidad y la experiencia de la vergüenza son consecuencias del pecado (2,25; 3,7). ¿Se experimenta desde el principio la división y discrepancia de los sexos?

Aunque la realidad del matrimonio haya estado en Israel cargada de oprobios y de culpas, Israel no olvidó nunca aquella historia sagrada. Para el joven Tobías y su esposa constituye un mandamiento ideal (Tob 8,6-8). El profeta Malaquías (2,14-16) advierte airadamente que a Dios no le agradan los sacrificios. «¿Y por qué motivo? Porque el Señor fue testigo entre ti y la esposa que amaste en tu primera edad, a la cual despreciaste, a pesar de ser ella tu compañera... Guarda, pues, tu espíritu, y no seas infiel a la esposa de tu juventud. Porque ha dicho el Señor Dios de Israel que detesta el repudio.» Con pocas palabras, tanto más valiosas si tenemos en cuenta que

en aquel tiempo apenas se hablaba de ello, se alude aquí de algún modo a la vivencia de felicidad que se da en el primer amor. Dios era y sigue siendo su testigo. El matrimonio exige una fidelidad indisoluble. En la sabiduría proverbial de Israel, formulada a la vuelta del exilio babilónico, y que muestra por consiguiente los principios que debían ordenar y configurar de nuevo la vida social, se ensalza a la esposa que administra cuidadosamente la casa. Un poema compuesto según las veintidós letrás del alfabeto destaca el ideal de la mujer. Vigilancia y diligencia domésticas, cuidado del marido y de la servidumbre, limpieza y nobleza de alma, caridad y temor de Dios, todas éstas son las cualidades que la definen y la hacen apreciable (Prov 31,10-31). Aproximadamente por las mismas fechas se compuso el Cantar de los Cantares, colección de poemas amorosos y nupciales, que cantan con auténtico sentimiento y con una forma artística exquisita la alegría y la dicha de los esposos. El amor matrimonial y prematrimonial queda purificado y exaltado cuando pasa a ser imagen para Israel del amor que tiene Dios a su pueblo elegido. En este punto es el profeta Oseas el autor de palabras e imágenes inspiradísimas. Por orden de Dios contrajo matrimonio con una mujer que le era infiel. Pero de la misma manera que él, el profeta, sigue amando a la esposa adúltera, así también Dios ama a Israel pese a su infidelidad. Dice Dios a su pueblo: «Y te desposaré conmigo para siempre; y te desposaré conmigo mediante la justicia y el juicio, y mediante la misericordia y la clemencia. Y te desposaré conmigo mediante la fidelidad; y conocerás que yo soy el Señor» (Os 2,19s). Profetas posteriores vuelven a proclamar esta certidumbre para Israel como un consuelo y una promesa en tiempos calamitosos. Del mismo modo, dicen, que el amante sigue buscando siempre a la amada de su juventud, así Dios acepta siempre de nuevo a

Israel con misericordia y amor (Jer 31,3; Is 54,4-8). Con la inclusión del Cantar de los Cantares en el Canon bíblico, los poemas de amor, originalmente mundanos, se interpretaron como una exposición de las relaciones íntimas que existen entre Dios e Israel.

La severa exigencia que plantea el Nuevo Testamento con respecto a la fidelidad matrimonial no era algo inaudito en Israel. Jesús vitupera el apetito insano: «Cualquiera que mirare a una mujer con mal deseo hacia ella, ya adulteró en su corazón» (Mt 5,28). El mismo decálogo prohíbe: «No desearás la mujer de tu prójimo» (Éx 20,17). Job (31,1) sabe asimismo que hay que guardar hasta la mirada: «Hice pacto con mis ojos de ni siquiera pensar en una virgen.» De «ojos impuros» se habla ya en Núm 15,39; Ez 6,9, así como en 1QS 1,6; 1QpHab 5,7. Un rabino dice: «No cometerás adulterio, no lo cometerás ni con la mano ni con el pie, el ojo o el corazón.»

La ley mosaica reconocía y reglamentaba el divorcio: «si un hombre toma una mujer y después de haber cohabitado con ella, ésta luego le desagrada, por haber visto en ella una tara imputable, escriba un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Y ella podrá casarse con otro» (Dt 24,1). El libelo de repudio estaba legislado para proteger a la mujer. Así, el marido no podía despedirla según le viniere en gana. Tenía que escribir un documento y reforzarlo con la presencia de testigos. Tenía que tener y aducir una razón seria (descubrir algo verdaderamente vergonzoso en la mujer). Mientras se tramitaban los documentos, pasaba tiempo y tal vez se calmaba también la ira del marido. La mujer, por su parte, con el libelo de repudio podía demostrar delante de otros que era libre y que podía volver a casarse. Desde luego que lo que pretendía ser una protección para la

mujer podía convertirse en instrumento de la arbitrariedad del varón. La ley de Moisés decía de modo general: «Si descubre en ella algo que le desagrada...» Estas palabras se referían a alguna deformación llamativa. En la época del Nuevo Testamento la exégesis rabínica trabajaba en la explicación de esa frase. Una corriente más rigurosa entendía por «algo que le desagrada» un comportamiento deshonesto, y sólo por esa causa permitía la separación de la mujer (para el adulterio consumado estaba la pena de muerte, conforme a Dt 22,22). No pocos doctores desaprobaban el divorcio. Uno de ellos dice: «Cuando alguien repudia a su primera mujer, el altar derrama lágrimas por él.» Pero había también una concepción más laxa, según la cual cualquier razón era suficiente para la separación, llegando incluso a reconocer como tal el que la mujer hubiera dejado estropearse los alimentos o que el marido se hubiera enamorado de otra. Así, podía uno casarse con una mujer por un día y al día siguiente despedirla, con lo cual quedaba legalizada la prostitución.

En contra de la legislación deuteronómica sobre el divorcio, Jesús apela a Gén 1,27 y 2,24 (Mc 10,6s). También los fieles de Qumrán apelan al Génesis, pues acusan a sus adversarios: «Viven deshonestamente tomando dos mujeres en su vida, mientras que el principio de la creación es: Varón y hembra los creó» (Gén 1,27). Quienes entraron en el arca, lo hicieron por parejas (Gén 7,2s; Escrito de Damasceno 4,20). Tanto Jesús como Qumrán deducen de Gén 1,27 que el ideal es la monogamia cosa que el texto no afirma directamente. En consecuencia, Jesús desaprueba el divorcio; Qumrán, la poligamia (¿simultánea o sucesiva?). Supuesto que ésta la permitía indiscutiblemente la ley de Moisés, tanto Qumrán como Jesús, según los sinópticos, critican el derecho matrimonial judío a partir del Génesis entendido como la palabra

creacional y primera de Dios. Y no es que en Israel, en la época neotestamentaria se viviera el matrimonio a la ligera o se le despreciara frívolamente. No sin razón el judaísmo estaba orgulloso de su disciplina matrimonial, sobre todo cuando veía el desorden reinante entre los gentiles (1Tes 4,5) [1].

Tanto en los Evangelios (Mt 19,12) como en las cartas de Pablo (1Cor 7,29), el matrimonio se halla bajo la tensión de la espera escatológica. En este punto el Nuevo Testamento participa de la temperatura apocalíptica. Inducido por ella, exclama el Apocalipsis sirio de Baruc 10,13: «¡Desposados, no entréis en la cámara nupcial! ¡Vírgenes, dejad a un lado los adornos de vuestra corona de bodas! ¡Vosotras, mujeres, no elevéis vuestra plegaria pidiendo la bendición de los hijos!» Los miembros de la comunidad de Qumrán, al menos en su mayoría, eran célibes (1QS 2; 1QSa 1,9s). Los rollos que se han encontrado hasta ahora no permiten descubrir en qué se basaban para llevar esa forma de vida. Quizás una razón era el temor a contraer una impureza cultual; según Lev 15,18 la efusión de semen produce impureza. En el Escrito de Damasco 12,1s se prohíbe el acto conyugal en sábado y dentro de la ciudad santa Jerusalén.

Tampoco hay que pintar con colores demasiado sombríos la posición de la mujer y la estimación del matrimonio en el mundo pagano que rodeaba al Nuevo Testamento. No deben olvidarse las grandes figuras femeninas de la literatura (Andrómaca, Penélope, Antígona, Ifigenia, etc.). La filosofía estoica habla del matrimonio con gran estima. Según Musonio Rufo (68,5s; 69,15), el matrimonio es la comunidad más estre-

---

1. Además de la literatura citada al respecto, cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 1, 303-321, 802s; 2, 372-390; 3, 62-74, 343-358; J.B. SCHALLER, *Genesis 1 und 2 im antiken Judentum,* dis. mecanografiada, Gotinga 1961.

cha que se puede pensar; es una vida común basada en la ayuda mutua y en la coincidencia de sensibilidad. También Plutarco llega a decir algo semejante. La escuela estoica quiere conducir al hombre hacia la libertad, incluso hacia la libertad de la pasión sexual (Epicteto, Diss. 2,8,13).

Por eso la filosofía condena el adulterio (Epicteto, Diss. 4,2), y hasta cualquier comercio sexual fuera del matrimonio. Tal acto lesiona la ley y es vergonzoso (Musonio Rufo 64,1.5.9). Con las acciones impuras se mancha al dios en el propio pecho (Epicteto, Diss. 2,8,13).

Los Evangelios permiten entrever que, al igual que en el judaísmo coetáneo, también en la Iglesia se discutían los problemas referentes al derecho y a la moralidad del matrimonio. La tradición ha conservado en cuatro pasajes evangélicos una sentencia de Jesús sobre el divorcio. En Mt 5,32 y Lc 16,18 la sentencia aparece aislada, mientras que en Mc 10,2-12 y Mt 19,3-9 aparece en el contexto de una discusión [2]. La sentencia del Señor era conocida también de Pablo (1Cor 7,10). Para la

2. En la polémica se interpretan y se aprovechan para combatir al otro las palabras de la Escritura. En tales casos la exégesis suele preguntarse si no han quedado reflejadas en los textos unas posibles discusiones habidas en el seno de la comunidad. En esta hipótesis el contexto de Mc 10,2 podría ser una formación secundaria. Es reconocible la sutura entre Mc 10,10-12 y la aclaración que se le ha añadido en forma de instrucción a los discípulos. Difícilmente se puede discutir el hecho de que la comunidad poseía el recuerdo auténtico de un dicho de Jesús por el que condenaba el divorcio. El *logion* original del Maestro habría sido luego válidamente interpretado por la comunidad en Mc 10,2-12. En Mateo, comparándolo con Marcos, la discusión está construida a la manera de los escribas y con mayor lógica. Mt es probablemente secundario. En Mt 5,31s el *logion* se encuentra en la serie de las antítesis del sermón de la montaña, y seguramente es Mateo quien le ha dado la forma que ahí tiene. La sentencia varía al ser sacada de la tradición o de los evangelistas y aplicada a los diversos órdenes jurídicos existentes en el mundo judío o griego (y por ende en la comunidad). Según el derecho judío, sólo el marido puede provocar el divorcio (así en Mt 5,32; Lc 16,18); según el derecho grecoromano pueden hacerlo tanto el marido como la mujer (Mc 10,11s).

comunidad tal sentencia tenía una importancia decisiva de cara a la ordenación del matrimonio como uno de los fundamentos de la comunidad.

Según Mc 10,2 los fariseos, por tanto los celosos observantes de la ley, hacen a Jesús una pregunta acerca de la ley del divorcio, de la misma forma en que se solía interrogar a los rabinos. La pregunta de si le está permitido al marido despedir a su mujer es, desde luego, una pregunta sorprendente, ya que la ley permitía claramente el divorcio. ¿Es que para los interrogadores resultaba dudosa esa ley y su ejecución, como lo era para una parte de los rabinos? La contrapregunta de Jesús les lleva a defender la práctica del divorcio apelando al Deuteronomio, en el que Moisés lo permite (Mc 10,4). Hablan de lo que está permitido y a ello se atienen. Lo que les interesa es la formalidad legal, la que hace que se pueda contraer matrimonio con validez formal y con validez formal disolverlo. Lo que está en regla ante el notario, lo está también ante la conciencia y ante Dios.

Llega entonces la respuesta de Jesús, criticando las palabras de Moisés. «En vista de la dureza de vuestro corazón os escribió Moisés este precepto» (Mc 10,5s). La ley de Moisés no expresa en su pureza ideal la voluntad y el orden divinos, sino que sólo los reproduce fragmentariamente. El libelo de repudio es una concesión hecha a la maldad de los hombres; por ello constituye una renuncia al ideal de la fidelidad. Más aún, el libelo de repudio es una acusación contra la maldad y un juicio que pone al descubierto el endurecimiento de quienes se aprovechan de él. La voluntad original de Dios no está expresada en la ley posterior sino en el comienzo mismo de la creación. En la mañana de los tiempos, el mundo no estaba aún corrompido, conservando todavía su grandeza y gloria ideales. Jesús lo recuerda: «Al principio, cuando los creó Dios,

formólos hombre y mujer» (Mc 10,6). Jesús apela a la idea de creación y a las palabras del Creador tal como se encuentran en Gén 1 y 2. La unión de los sexos en el matrimonio es institución y obra de Dios. Jesús continúa con las palabras pronunciadas por Dios en aquella ocasión: «Por eso mismo dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán los dos una sola carne; de manera que ya no son dos [3], sino una sola carne» (Mc 10,7). De este modo se coloca la institución matrimonial por encima de las relaciones con los padres. Si ya éstas no pueden ser disueltas por el hombre, menos aún la unión que se da en el matrimonio. Las palabras del Señor se refieren a la unión corporal de los cónyuges. Pero «carne» significa en el lenguaje bíblico del Antiguo Testamento y del Nuevo no solamente el cuerpo por oposición al alma, sino al hombre completo; así, en Lc 3,6: «Toda carne verá la salvación de Dios.» Varón y mujer se hacen en el matrimonio una sola carne; es decir, un solo hombre, una sola unidad personal, una sola persona. Ahora bien, una persona no es divisible. Y las palabras del Génesis no son solamente el relato de lo que Dios hizo una vez, sino que hoy mismo sigue Dios atando el lazo del matrimonio. Su voluntad es la que sustenta todo matrimonio. El divorcio es una lesión de la voluntad actual de Dios. De cualquier matrimonio se puede decir: «Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre.» Toda moralidad debe realizar el plan divino completo. Siempre habrá que probar si frente a esta realidad no resulta insuficiente la legislación humana. Cabe servirse de la legalidad para negar la verdad y esconder la injusticia. Detrás del orden vigente la vida y la sociedad pueden hallarse en un profundo desorden. El Evangelio no consiente al hombre ni excusas ni astucia. No disimula el pecado, sino

3. En el texto original hebreo no dice dos, pero sí en los LXX. Así se interpreta la frase en el sentido de la unidad matrimonial.

que lo descubre en la medida en que somete al hombre a un juicio en el que todo se pone de manifiesto. En la sociedad humana es de todo punto necesario el establecimiento de un orden y un derecho. Pero tal vez en ninguna parte resalte tanto la insuficiencia de ese orden como en el derecho matrimonial, sea profano o sagrado. La consecuencia que se sigue de todo ello es ésta: «Cualquiera que despidiere a su mujer y tomare otra, comete adulterio; y el que se casare con una repudiada, es asimismo adúltero» (Mt 5,32; Mc 10,11; Lc 16,18). Ésta podría ser la formulación más breve y original de la sentencia. Quien despide a su mujer, sigue a pesar de todo casado con ella, y la mujer repudiada permanece ligada a su primer matrimonio. Este matrimonio, que sigue existiendo, es el que se rompe cuando el que repudia o la repudiada vuelven a casarse. Quien ha despedido a su mujer es responsable del adulterio que tiene lugar si ésta vuelve a casarse. A la culpa anterior se añade una nueva. Ya el repudio hace al hombre culpable de adulterio, aunque este sólo se consuma con el segundo matrimonio de una de las dos partes. Todo divorcio es ya un adulterio. Así pues, un matrimonio no puede dividirse; a lo más se rompe culpablemente. Con esta doctrina Jesús entra en franca oposición con el rabinismo y con el derecho judío.

De la afirmación del Señor de que el matrimonio unido por Dios no puede ser separado por los hombres, ha surgido un canon en el derecho eclesiástico. La indisolubilidad del matrimonio se tiene como un principio de derecho divino, del que no cabe ninguna dispensa humana. Lo cual encierra problemas muy graves. La sentencia sobre la indisolubilidad del matrimonio aparece en Mt 5,31s, dentro de la serie que constituyen las antítesis del sermón de la montaña. Se trata de exigencias y obligaciones morales sumamente elevadas. ¿Se pueden concebir también jurídicamente hasta llegar a constituir los ar-

tículos de un código? Otra antítesis dice que todo el que se encolerice con su hermano, o incluso el que lo insulte será reo de juicio (Mt 5,22s). Y nadie ha pensado nunca en sacar de ahí normas jurídicas. ¿No será que Jesús, en su enfrentamiento con el derecho judío, simplemente ha querido fundamentar el matrimonio en el orden sencillo y primordial de Dios, más allá de cualquier controversia humana y jurídica?

Sólo Mateo (5,32; 19,9) añade a la prohibición del divorcio las palabras: «excepto en caso de fornicación» (= adulterio) [4]. La cláusula ha sido añadida probablemente por la tradición posterior o por el evangelista, en conformidad con el vigente derecho matrimonial judío, que mandaba al marido despedir a la mujer adúltera. De este modo la comunidad cristiana quiere también tener en cuenta la dura necesidad de la vida, reconociendo una disolución del matrimonio en caso de adulterio. También Pablo, a pesar de que para él sigue en vigor la sentencia de Jesús acerca de la indisolubilidad del matrimonio, admite una excepción al permitir que el cónyuge cristiano se separe del cónyuge que sigue siendo pagano cuando el matrimonio ha perdido la paz (1Cor 7,10.15). La Iglesia no ha

---

4. La cláusula de Mateo sobre la fornicación ha dado mucho que hacer a la exégesis. Los intentos de explicación por parte católica parecen influidos por el afán de exponer el texto de acuerdo con el derecho canónico vigente que no permite ninguna clase de divorcio. De ahí que se interpretase la cláusula en el sentido de que también había que excluir el adulterio como causa de divorcio. Para ello había que imaginarse además, de alguna manera, los gestos de Jesús que expresaban el rechazo. Últimamente se sostiene la tesis de que la palabra πορνεία de Mt 5,52 y 19,9 (así como Act 15,20.29; 21,25; Heb 12,16) no significa fornicación sino un tipo de unión prohibida por el derecho bíblico. Así, en especial, J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París 1948, con una interpretación que en parte es aceptada y que ha sido reforzada más detalladamente por H. BALTENSWEILER (op. cit., 87-102). Mas como quiera que así se supone un significado completamente inusitado de πορνεία, la explicación resulta dudosa. Además una unión ilegal *tenía que* disolverse; no se necesitaba permiso alguno.

mantenido la cláusula del Evangelio de Mateo, aunque sí ha reconocido siempre la concesión de Pablo, llamada «privilegio paulino» [5]. Con todo, tampoco había sido unánime, ni mucho menos, el juicio de la Iglesia católica hasta que el concilio de Trento estableció un derecho definitivo, según el cual el matrimonio cristiano es indisoluble. Tanto la Iglesia ortodoxa griega como la protestante siguen reconociendo hasta hoy el adulterio como causa de divorcio. En pie continúa el principio de que el hombre no puede separar el matrimonio que Dios ha unido. Lo que pasa es que en el adulterio queda destruido por la culpa humana. Por eso, según la doctrina y el derecho de esas Iglesias, es un problema difícil y abierto a la discusión el de si la Iglesia debe ratificar y bendecir con la palabra de Dios el nuevo matrimonio de un cónyuge divorciado, o si tal matrimonio debiera quizás contraerse de forma más sencilla [6].

Teniendo en cuenta todas las palabras de Jesús acerca del matrimonio, se recordará también que ya los rabinos usaban la imagen del banquete de bodas para significar la alegría y

---

5. Según este privilegio un matrimonio no cristiano queda disuelto por el bautismo de uno de los cónyuges, «en favor de la fe».

6. Para responder a las circunstancias de la vida, la ordenación eclesiástica del matrimonio pretende contar con ciertas posibilidades de establecer la separación del mismo. Una profesión religiosa separa un matrimonio legítimamente contraído (no consumado). Según el «privilegio petrino» hay circunstancias en que el papa puede disolver un matrimonio no cristiano, semicristiano o incluso católicamente válido, y permitir un nuevo matrimonio al cónyuge católico. Es discutible el procedimiento del tribunal eclesiástico que, manteniendo el principio de la indisolubilidad matrimonial, no es raro que anule por un defecto de forma, y a petición de los interesados, matrimonios con años de existencia. ¿Es que Dios no ha unido también un matrimonio contraído con voluntad de casarse, a pesar del defecto de forma? ¿Puede una sentencia humana separar ese matrimonio por un defecto formal, a veces fatigosamente encontrado? Por otra parte, el vínculo del matrimonio es de naturaleza personal: cuando no existe, la autoridad legal no puede declararlo existente. ¿No es mejor jurídica y moralmente reconocer la realidad culpable y conceder a los cónyuges la posibilidad de un nuevo matrimonio?

plenitud mesiánicas, y que el propio Jesús aplica con gusto la imagen de las bodas a sí mismo y a su obra mesiánica. Cuando se le hace notar que sus discípulos no ayunan, dice que mientras esté con ellos es como si estuvieran en tiempo de bodas y no pueden ayunar (Mc 2,19). Compara el reino de Dios con la celebración de un banquete nupcial (Mt 23,1-14). En la parábola de las diez vírgenes se compara a sí mismo, el Mesías, con el novio que viene a los desposorios (Mt 25,1-13). Las bodas son, pues, una imagen de la alegría y del júbilo festivo, imagen que Cristo no sólo confirma sino que además eleva a la categoría de signo mesiánico.

En el Evangelio, que tan alta estima tiene del matrimonio, se encuentran, sin embargo, otras frases que implican ciertas reservas respecto de él. En el Evangelio de Mateo se añade a la sentencia del Señor sobre la indisolubilidad del matrimonio, otra sobre el celibato: «Hay eunucos que nacieron tales del vientre de sus madres; hay eunucos que fueron castrados por los hombres, y hay eunucos que se castraron a sí mismos por amor del reino de los cielos» (Mt 19,10-12) [7]. La frase habla de las posibilidades de celibato tal como de hecho se encuentran. Hay un celibato condicionado fisiológicamente — son los eunucos que nacieron así del seno materno —; hay un celibato forzado por la violencia humana — los que han sido castrados —; y hay un celibato abrazado libremente por el reino de los cielos. Este reino de Dios está cerca, empujando y apremiando en todo tiempo; más aún, ya está realmente presente, aunque todavía escondido en Cristo (Lc 11,20). Si Cristo en persona es el reino de Dios que comienza, entonces «por amor

---

7. J. BLINZLER, *«Zur Ehe unfähig...» Auslegung von Mt 19,12* = «Gesammelte Aufsätze» I, Stuttgart 1969, 20-39, opina que Jesús quería defenderse a sí mismo y a los discípulos, que vivían en estado célibe, contra posibles injurias. Pero ¿es que los discípulos vivían en celibato?

del reino de Dios» significa lo mismo que «por amor a Cristo». Hay hombres que consagran todas sus fuerzas y su vida toda a se reino de Dios que se avecina y a su presencia en Cristo, de manera que no se dejan atrapar por ninguna otra cosa, ni quieren ni pueden entregarse a nada más. Es lo mismo que dice esta frase del Señor: «Y cualquiera que habrá dejado casa, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o esposa, o hijos, o heredades por causa de mi nombre, recibirá cien veces más y poseerá la vida eterna» (Mt 19,29). Aquí se trata de una reserva tanto escatológica como cristológica.

Jesús habla de aquellos que se ven obligados al celibato por la violencia de los hombres (Mt 19,12). Seguramente la frase se refiere en su origen a quienes, debido a una intervención física, quedaron incapaces para el matrimonio. Creemos que está justificado trasladar estas palabras a nuestro tiempo y aplicarlas a cuantos se vieron obligados a una vida celibataria por circunstancias sociales y económicas irremediables, por catástrofes políticas como pueden ser las guerras, o por cualquiera de las formas con que el destino puede marcar una vida. Según las estadísticas, la situación en muchos países de Europa es hoy día tal que una tercera parte de las mujeres ha de permanecer soltera contra su voluntad. La mujer es a menudo la víctima indefensa de las circunstancias antinaturales en que vive nuestra sociedad. A primera vista se puede pensar, a juzgar por las palabras del Señor, que es éste un celibato forzado por los hombres y que, por consiguiente, no constituye ninguna vocación originaria. Pero ciertamente que un celibato, en principio involuntario, puede ser también aceptado y rubricado, quizás de primeras como un sacrificio doloroso, pero luego también de forma consciente y libre, con todas las posibilidades y empeños que pueden llenar una vida célibe.

El Evangelio relata otras palabras de continencia. Los sa-

duceos le hicieron a Jesús la curiosa pregunta de a cuál de sus maridos pertenecería en la resurrección una mujer que se había casado con siete hermanos uno después de otro. Jesús respondió: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como los ángeles en los cielos» (Mc 12,18-27). Está por llegar una nueva era del mundo en la que no habrá bodas. El matrimonio pertenece al mundo que está sometido al poder de la muerte. Por eso se acaba con la llegada del mundo nuevo y glorioso de los resucitados, que llevarán la existencia espiritual de los ángeles. El dicho de Jesús va en contra de la imagen, corriente entre los judíos, acerca del futuro, pues esperaban que también en el otro mundo las alegrías del matrimonio y de los hijos alcanzarían su grado más elevado. Jesús dice que la institución matrimonial es pasajera. Quizá sus palabras quieren indicar que el final actúa ya dentro de nuestra historia y que todo, incluido el matrimonio, está limitado por ese final. Ello no excluye el hecho de que el matrimonio tenga ahora su sentido y valor, de la misma manera que Jesús sabe apreciar la magnificencia de las flores que mañana desaparecen.

Pueden ser materia de reflexión asimismo las palabras de la parábola del gran banquete, tal como las relata Lucas (14,15-24). El banquete está preparado; el rey envía a sus mensajeros para que llamen a los invitados, que no acuden. En la narración que presenta Mateo (22,1-10) de la misma parábola se dice solamente: «Mas ellos no hicieron caso, antes bien se marcharon quién a su granja, quién a su negocio.» En Lucas escuchamos las explicaciones que da cada uno para excusarse: «He comprado una granja, y necesito salir a verla. He comprado cinco yuntas de bueyes, y voy a probarlas. Acabo de casarme, y así no puedo ir allá.» En la parábola, el banquete significa el reino de Dios que se acerca. El Evangelio

de Lucas dice que los negocios, el trabajo y el lucro retienen de entrar en el reino. Ya esta afirmación no resulta fácilmente comprensible, puesto que, según la convicción de Israel, en el trabajo, el lucro y la riqueza el fiel recibe la bendición de Dios. Pero todavía resulta más sorprendente que el matrimonio sea un obstáculo para entrar en el reino. ¿No es esto completamente extraño a la doctrina y a la fe de Israel, según las cuales el matrimonio es precisamente una institución de Dios? Las frases de Lucas parecen ser tan poco judías, que se ha preguntado si en este pasaje no es perceptible ya una posterior elaboración cristiana de las palabras del Señor.

Otra advertencia de Cristo alude a la generación del diluvio: «Comían y bebían, casábanse y celebraban bodas, hasta el día en que Noé entró en el arca; y sobrevino entonces el diluvio que acabó con todos» (Lc 17,26s). El mundo se encuentra ante la proximidad del juicio, pero lo olvida en su agitación. Y entre las cosas que constituyen esta mundanidad está el casarse ellos y ellas. No es que comer, beber y casarse sean, de suyo, algo malo y prohibido; lo que pasa es que, con el uso y disfrute de los dones naturales, se pueden pasar por alto las llamadas exigentes de Dios, y hacerse así reo del juicio.

A estos textos del Evangelio de Lucas, que hablan del carácter problemático del matrimonio, se añaden otras afirmaciones similares. Hablando de la opción que se pide al discípulo, Mt 10,37 dice: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, tampoco es digno de mí.» Y Mt 19,29: «Y cualquiera que habrá dejado casa, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos o heredades por causa de mi nombre, recibirá cien veces más y poseerá la vida eterna.» No deja de ser significativo el hecho de que estas sentencias del Señor tengan en Lucas un tenor diferente; así en Lc 14,26: «Si alguno

de los que me siguen no aborrece a su padre y a su madre, a la mujer y a los hijos, y a los hermanos y hermanas..., no puede ser mi discípulo.» Y en Lc 18,29: «Ninguno hay que haya dejado casa, o padres, o hermanos, o esposa, o hijos por amor del reino de Dios, y no reciba mucho más en este siglo y, en el venidero, la vida eterna.» En ambas sentencias del Señor, Lucas ha incluido la renuncia a la mujer; es decir, al matrimonio. Su Evangelio tiende a acentuar de manera especial la crisis del matrimonio frente al reino de Dios que se avecina. ¿Tal vez no habla aquí más que un evangelista aislado, mientras todo el resto del Nuevo Testamento contiene también otros motivos y enunciados?

El Evangelio afirma y proclama que el mundo pertenece al orden creacional de Dios, del que es parte el matrimonio. Pero existe también otro orden que puede superar y abolir el orden creacional, y es el orden que se constituye alrededor de ese reino de Dios que ya irrumpe.

También los escritos apostólicos tienen que ocuparse de la institución matrimonial. Pablo trata el tema detalladamente en 1Cor 7. De este capítulo recordamos frases como: «Loable cosa es en el hombre no tocar mujer» (7,1). «Mas, por evitar fornicación, viva cada uno con su mujer y cada una con su marido» (7,2). «Más vale casarse que abrasarse» (7,9). «Creo que en la inminente angustia, es bueno al hombre permanecer así (célibe)» (7,26). «Si te casares, no por eso pecas» (7,28). «El que no tiene mujer anda solícito de las cosas del Señor, y en lo que ha de agradar a Dios. Al contrario, el que tiene mujer anda afanado en las cosas del mundo, y en cómo agradar a la mujer... y la mujer en cómo ha de agradar al marido» (7,32-34). A los prometidos que están en duda de si deben casarse o si sería mejor permanecer solteros, Pablo les aconseja, «si tiene que ser» y si no tienen «poder sobre su voluntad»,

«que se casen», «no pecan». Pero si no se casan, «obran mejor» (7,36-38) [8]. ¿Es demasiado poco lo que dice aquí el Apóstol sobre el matrimonio? Es la pregunta que se han formulado los adversarios y también los amigos de Pablo.

En realidad, el texto necesita interpretación. En primer lugar, hay que tener en cuenta la ocasión y el propósito con que se escribió 1Cor 7. Pablo no tiene la intención de escribir un tratado completo sobre el matrimonio cristiano, sino que responde a preguntas que se le habían hecho por carta mientras estaba en Éfeso (1Cor 7,1; 16,17). Así cuando Pablo comienza: «En orden a las cosas sobre las que me habéis escrito; loable cosa es en el hombre no tocar mujer» (7,1), para la exégesis es un problema saber si Pablo expresa en esa frase su propia convicción; o si más bien no sería una cita tomada de la carta de los corintios, que Pablo trascribe sin apropiársela. En todo caso, el Apóstol responde a una ascética antimatrimonial que, según parece, reinaba en Corinto. En la antigüedad tardía hubo movimientos ascéticos que exigían la continencia en todos los sentidos (cf. § 12), y también la abstención del matrimonio. Ciertas ideas filosóficas influían en el mundo griego. Según la filosofía de Platón, el cuerpo se consideraba malo, y el espíritu bueno. Aristóteles y la escuela estoica rechazaban la sexualidad porque sus afectos perturbaban la impasibilidad del sabio. Estobeo *(Eclogae* 4,22,28) declara a este propósito: «No es bueno casarse.» Un sentimiento de tedio y pesimismo ante el matrimonio eran casi una moda difusa. Los divorcios aumentaban en proporciones alarmantes. Quizá las preguntas de los

8. Con todo desde los tiempos de los padres de la Iglesia era corriente esta traducción y exégesis: «El padre que casa a su hija hace bien, el que no la casa hace mejor.» Pero tal interpretación es lingüística y objetivamente incorrecta; cf. además de los nuevos comentaristas W.G. KÜMMEL, *Verlobung und Heirat bei Paulus (1 Kor 7,36-38)* = «Heilsgeschehen und Geschichte», Marburgo 1965, 310-327.

corintios estaban determinadas asimismo por ideas gnósticas. De acuerdo con su concepción dualista del mundo, la gnosis lo rechazaba y, en nombre del verdadero conocimiento *(gnosis)*, pedía la abstención de ciertos manjares y del sexo. Puede que a esto se añadieran otros motivos derivados de un auténtico entusiasmo cristiano, aunque desmedido. Probablemente había cristianos que experimentaban y temían las relaciones sexuales como una mancha para la santidad y como un lastre para la vida espiritual, como se puede deducir de la réplica de Pablo en 1Cor 7,14. Tal puede ser la explicación de los movimientos antimatrimoniales en Corinto. Pero, frente a la falsa ascética, Pablo defiende el derecho y la institución matrimoniales. Desde el principio está de parte del matrimonio y no por una recomendación del celibato.

Para Pablo, como judío que era, la ley de Moisés era revelación intangible de Dios. Lo cual se aplica también al Pablo que escribe 1Cor 7: para él siguen en vigor Gén 1 y 2, donde se cuenta que Dios fundó y bendijo el matrimonio en el paraíso. En otros pasajes Pablo cita repetidas veces frases decisivas de Gén 2 (1Cor 6,16; 11,7-9; 15,45.47), por donde se ve que tenía bien presente el relato bíblico de la creación. Cuando Pablo habla con tanta seguridad del matrimonio, está reconociendo la realidad de la creación. A causa del peligro de impureza cada hombre debe tener su mujer y cada mujer su marido (1Cor 7,2). Es ésta una afirmación muy sobria, casi insultantemente sobria. Pero ¿no dicen lo mismo la psicología y la sociología cuando se limitan a constatar que la sexualidad alcanza en el matrimonio su satisfacción y objetivo, de manera que la sociedad queda a salvo de aberraciones? Pablo aconseja a los cónyuges que no se nieguen el uno al otro; reconoce la obligación conyugal que ata a ambos (7,3-5). En el mejor de los casos, sólo por un corto tiempo podrían renunciar los espo-

sos a la mutua entrega para darse a la oración; pero de ninguna manera debe ser esto algo duradero, hasta el punto de que por razones ascéticas quedara suspendido el matrimonio. A los solteros y a las viudas Pablo les aconseja que se casen antes que abrasarse (7,9). Pone en guardia contra experimentos y contra toda clase de violencias, que sólo pueden conducir a una catástrofe. La Iglesia debe estar dispuesta a escuchar siempre y con toda humildad estas serias palabras de Pablo.

A través de la controversia judía coetánea, como a través de la vida cotidiana, Pablo conocía bien el problema del divorcio. Para él, como para la comunidad, la cosa está decidida por la sentencia del Señor que transmiten también los sinópticos. «Pero a las personas casadas, mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido... ni tampoco el marido repudie a su mujer» (7,10s). Con estas palabras Pablo asienta el principio que separaba a la Iglesia tanto de Israel como de lo que se acostumbraba en toda la antigüedad. Pero la realidad de la vida plantea no pocos problemas. Por lo que parece, Pablo sabe de casos aislados de separación, que de hecho se daban en la comunidad y que tal vez habían tenido lugar por ignorancia. En tales casos sólo es posible que los cónyuges separados vivan en castidad o que vuelvan a reconciliarse (7,11). En las comunidades eran frecuentes, e incluso normales, los casos de matrimonios mixtos, en el sentido religioso. Tales matrimonios se daban entonces entre un cónyuge cristiano y otro judío o pagano. ¿Puede continuar viviendo el cristiano en esa íntima comunión de vida con un infiel? El cristianismo tenía que apartarse con todas sus fuerzas de un paganismo entonces prepotente. Con todo, Pablo aconseja la continuidad del matrimonio. Los cristianos de Corinto temían quizás que el cónyuge pagano pudiera contaminar al cristiano con sus cultos demoníacos. Pablo los tranquiliza: «Un marido

infiel es santificado por la mujer fiel, y la mujer infiel santificada por el marido fiel; de lo contrario, vuestros hijos serían mancillados, en vez de que ahora son santos» (7,14) [9]. La palabra «santo» tiene aquí, como de continuo en la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo, no el sentido primordialmente moral, que nos es familiar, de una vida santa y sin pecado. En su origen la santidad es una consagración por parte de Dios y un ser admitido en la comunión de Dios, que es el absolutamente santo (Is 6,3; cf. § 13). La comunidad matrimonial tiene tanta fuerza que uno de los cónyuges queda santificado por el otro, como quedan también santificados los hijos de ese matrimonio. La fuerza salvadora de Cristo es mayor que la fuerza corruptora del mundo y de sus poderes demoníacos. Tal es el fundamento de la libertad cristiana (1Cor 8,4-6). A causa de esa libertad Pablo quiere que se evite cualquier coacción. Cuando no es posible una convivencia pacífica, el cónyuge cristiano deja de estar sujeto (1Cor 7,12-16), y entonces el matrimonio puede separarse. Pablo no dice si en este caso considera que está permitido volver a casarse; pero cabe suponer que sí. Un matrimonio solamente es posible mediante la libre afirmación de lo que constituye su comunidad. Ésta no se puede establecer por la fuerza. Paz y libertad son los objetivos de la voluntad general de Dios (1Cor 7,15). Con eso se suprime la fatídica casuística legal.

Según Pablo, el matrimonio es parte de la creación y de la redención; por tanto es una institución fundada por Dios. Con todo sigue en pie el hecho de que Pablo conoce también y menciona otra posible forma de vida que es el celibato. «En

---

9. J. BLINZLER, *Die «Heiligkeit» der Kinder in der alten Kirche - Zur Auslegung von 1 Kor 7,14* = «Gesammelte Aufsätze» I, Stuttgart 1969, 158-184; G. DELLING, *Nun aber sind sie heilig,* en *Gott und Götter* (Festschr. E. Fascher), Berlín 1958, 84-93.

verdad me alegrara que fueseis todos tales como yo mismo; mas cada uno tiene de Dios su propio don: quién de una manera, quién de otra» (1Cor 7,7). Pablo vive célibe y califica el celibato de gracia particular. Es, pues, posible como vocación, y desde luego sólo como tal. Por elevada que sea la estima que Pablo tiene de esta vocación, la coloca en seguida dentro del recto orden eclesiástico. El celibato no tiene por qué exaltarse como si fuera algo especial. Hay todavía muchos otros carismas, como los que enumera el Apóstol en Rom 12,6-21 y 1Cor 12-14: el ministerio, la enseñanza, la sabiduría, la ciencia, la fe, el poder de obrar curaciones y otras facultades, la profecía, la interpretación y, por encima de todo, el amor (1Cor 13) y la palabra de edificación (1Cor 14).

Pablo aporta otro fundamento del celibato: «El tiempo es corto; lo que importa es que los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se huelgan, como si no se holgasen; y los que compran, como si nada poseyesen; y los que gozan del mundo, como si no gozasen de él; porque la pompa de este mundo pasa. Ahora bien, yo deseo que viváis sin inquietudes» (1Cor 7,29-31). Pablo esperaba la segunda venida de Cristo y el fin de los tiempos, convencido de que estaban próximos, aunque no lo enseñó así expresamente. Por eso dice que, de cara al final que se avecina, todos los valores de la vida se vuelven relativos y entran en crisis. Cita el matrimonio y la propiedad, pero también bienes espirituales como la tristeza y la alegría. Y opina que en este breve tiempo que todavía nos queda es preferible no casarse. El que está casado «padecerá tribulaciones en el hombre exterior» durante ese difícil tiempo escatológico. Parece que Pablo se equivocó en cuanto a la fecha del fin del mundo; mas no por eso deja de ser válido lo que dice aquí en 1Cor 7. ¿Cuándo llegará esa fecha? Es algo que no sabemos

y que es secundario. Lo que sigue siendo esencial es que la fe se enfrenta a la venida apremiante de Dios, y que la llegada de Dios y de Cristo en juicio y gracia están aconteciendo constantemente en el tiempo y en el mundo. La Iglesia vive siempre con la esperanza puesta en la llegada de su Señor, y siempre en la espera y presencia de esa llegada. El celibato es en la Iglesia el estado de vida que quiere mantenerse libre de toda clase de ataduras para expresar una constante y pronta disposición. Es lo mismo que dice la sentencia del Señor de Mt 19,12 cuando habla del celibato por amor del reino de los cielos. El celibato es el signo escatológico de la Iglesia.

Pablo expresa esto mismo cuando describe a la Iglesia como la virgen desposada que sale al encuentro del Señor Jesucristo: «Soy celoso de vosotros en nombre de Dios. Pues que os tengo desposados con este único esposo, que es Cristo, para presentaros a él como una casta virgen» (2Cor 11,2). El Apóstol de la Iglesia de Corinto es como el padre de una novia que la vigila celosamente con el fin de conservarla sin mancha para el novio hasta el día de la boda. Ese día de las nupcias, de la unión con su Señor, es para la Iglesia el día de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. El Apocalipsis (14,4; 19,2.7; 21,2.9) contempla ya en sus visiones las bodas del Cordero con la Iglesia, exquisitamente adornada como una novia; bodas que se celebran en la consumación de los tiempos. En semejantes enunciados neotestamentarios, el celibato pasa a ser la decidida virginidad cristiana que alzanza su plenitud en la fe.

Pablo describe además el celibato como la posibilidad de pertenecer por completo al Señor. El célibe piensa en las cosas del Señor, en cómo agradarle; el casado, en las cosas del mundo; el marido en cómo agradar a la mujer, y la mujer en cómo agradar a su marido (1Cor 7,32-34). ¿Tienen aquí los esposos

cristianos algo que preguntarle a Pablo? Habrán de conceder que todos los matrimonios tienen sus problemas, problemas que preocupan al hombre y que pueden atarle. Pero la unión matrimonial y el amor mutuo, la solicitud y fidelidad de los esposos ¿no cumplen también los mandamientos de Dios y especialmente el mandamiento del amor? Por consiguiente ¿no están pensando también los esposos en las cosas del Señor? Ya Clemente de Alejandría (Strom. 3,88,2), uno de los primeros intérpretes de las palabras de Pablo, pregunta hacia el año 200: «¿No es posible vivir, en consonancia con Dios, para complacer a la mujer y al mismo tiempo para dar gracias a Dios? ¿No le está permitido también al hombre casado pensar en su compañera al tiempo que en las cosas del Señor?» Por otra parte, ¿es el celibato de por sí y siempre concentración y libertad para el Señor? Pablo no alude aquí a nada de esto. ¿Habrá que conceder que sus palabras son incompletas? ¿Habla quizá de la vocación del apóstol y del profeta que en esta hora última ha de recorrer el mundo sin descanso para proclamar el Evangelio y fundar iglesias, para lo cual desde luego se vería impedido por los lazos matrimoniales? Aquí habría que citar también Rom 16,13, donde dice Pablo: «Saludad a Rufo, escogido del Señor, y a su madre, que lo es también mía.» ¿No es ésta una alusión conmovedora al hecho de que también Pablo supo algo de lo que puede significar para el hombre el cuidado de una mujer?

Algunas otras frases de las cartas paulinas podrían completar, ampliar y profundizar lo que hemos dicho hasta aquí. Así la exhortación: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os abstengáis de la fornicación, que sepa cada uno de vosotros ganarse a su mujer (¿su propio cuerpo?) santa y honestamente, no con pasión libidinosa, como hacen los gentiles, que no conocen a Dios» (1Tes 4,3-5). En estas palabras

se refleja, en primer lugar, la conciencia de sí mismo que tiene el judío, orgulloso de la disciplina sexual y del orden matrimonial que reinan en Israel, con un orgullo reforzado por lo que cada día tiene que ver a su alrededor con el desenfreno moral de los paganos. La frase dice además acerca del matrimonio cristiano (de manera semejante a 1Cor 7,14) que el matrimonio es una comunidad santificante. Quizá se dice también que es una comunidad personal. Pablo parece indicar que la convivencia conyugal debe ser una constante y renovada conquista del amor de la mujer por parte del marido, para «ganársela». En ninguna de sus cartas expresa Pablo de forma tan apremiante la espera de la pronta vuelta del Señor como en esta primera carta a los Tesalonicenses (4,13-18). Pero — a diferencia de lo que ocurre en la primera a los Corintios — aquí nada dice de que esa pronta venida ponga en litigio el bien elevado del matrimonio. Por el contrario, es precisamente en la espera de la vuelta del Señor que el cristiano puede y debe vivir santamente en el matrimonio.

Volviéndose a los que critican su ministerio, Pablo pregunta: «¿Por ventura no tenemos también la facultad de llevar en los viajes alguna mujer hermana (= cristiana) como hacen los demás apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas?» (1Cor 9,4s). También Pablo tendría derecho, como hacen los otros apóstoles, a hacerse acompañar por su mujer en sus actividades misioneras y a recibir de la comunidad la manutención para él y para su mujer. Pablo renuncia a ello porque quiere predicar el Evangelio de balde para no poner obstáculos en su camino y para no dar a sus adversarios ninguna ocasión que les permita afirmar que quiere enriquecerse a costa del apostolado. Pero — Pablo lo dice claramente — el matrimonio de ninguna manera es incompatible con el ministerio apostólico. Los esposos Áquila y Priscila fueron colaboradores muy

estimados de Pablo durante su misión en Éfeso y Roma, de modo que según las palabras del Apóstol toda la Iglesia les debe estar agradecida (Rom 16,3-5; Act 18,2s). El matrimonio de Filemón y Apia albergaba en su casa de Colosas a la comunidad (Flm 1s). La Iglesia del Nuevo Testamento no pensó en hacer del celibato algo así como una ley al menos para grupos o estados especialmente escogidos. No podía hacerlo mientras, por una parte, estuviera convencida de que el matrimonio es institución de Dios sin ninguna carga de maldad, y mientras, por otra, sostuviera que el celibato es una vocación y un don.

Muy significativo, por su sentido profundo y su gran repercusión en la doctrina eclesiástica, es el pasaje de Ef 5,22-33: «Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres lo han de estar a sus maridos en todo. Vosotros maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a su Iglesia y se sacrificó por ella para santificarla.» A continuación la carta aduce Gén 2,24: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará con su mujer, y serán los dos una carne. Misterio grande es éste (el de esta palabra), mas yo hablo con respecto a Cristo y la Iglesia.» La carta a los Efesios ilumina el sentido y la esencia del matrimonio en la Iglesia comparándolo con las relaciones existentes entre Cristo y la Iglesia. De la misma manera que Cristo ama a la Iglesia, debe el marido amar a su mujer. En las palabras que Dios pronunció al principio sobre la unidad de la pareja humana la carta ve una predicción profética sobre la unidad de Cristo y la Iglesia. La unidad de varón y mujer, intentada en la creación, se hace realidad en la unión de Cristo y la Iglesia. El matrimonio, que en la antigua alianza era una institución creacional, en la nueva alianza queda asumido en la obra salvífica y redentora de Cristo. Cada matrimonio cristiano recuerda la unidad que existe entre Cristo y la Iglesia, y esta unidad se representa,

se hace visible y se realiza en la comunidad y amor de los esposos. Si el celibato es el signo escatológico de la situación de la Iglesia que espera a su Señor, bien se puede y debe decir del matrimonio que es el signo ya presente de la unión realizada entre Cristo y la Iglesia.

También los cuadros neotestamentarios de moral familiar tienen que tratar del matrimonio al describir la figura del cristiano en la comunidad (cf. 17). Cierto que primero se exhorta a la mujer a que «sea sumisa» a su marido (Col 3, 18; Ef 5,22). Ahí se refleja el ordenamiento matrimonial del mundo antiguo, según el cual la mujer está sometida al marido. Pero las cartas recogen la exhortación y la incluyen en el orden general cristiano del servicio mutuo: «Llenaos del Espíritu... subordinados unos a otros por el temor de Cristo» (Ef 5,18.21). Se incluye además en los cuadros de moral familiar tomados de la ética profana una palabra totalmente nueva y esencialmente cristiana: «Maridos, *amad* a vuestras mujeres» (Col 3,19; Ef 5,25.28.33). Así pues, en el matrimonio cristiano entra en juego una palabra y adquiere vigor una fuerza que consideramos esencial para la comunidad del matrimonio: el amor. Sólo que el amor del que se habla no es el eros, el amor que vive de la indigencia y del ansia de enriquecerse por medio del amado, sino más bien es la agape, el amor que se da al otro a partir de la riqueza que uno mismo ha recibido de regalo (cf. § 9). El amor, que según el Evangelio ha de practicarse siempre y de muchas formas entre hombres y entre cristianos, debe realizarse también por encima de todo en la comunidad matrimonial. Lo que vale para toda la Iglesia vale también para la Iglesia representada en cada comunidad familiar: «Sufríos los unos a los otros y perdonaos mútuamente. Pero sobre todo mantened la caridad, la cual es el vínculo de la perfección» (Col 3,13s).

También en las cartas pastorales encontramos textos importantes relativos al matrimonio cristiano. Uno de ellos ataca severamente a gentes que apostatarán de la fe, «prohibirán el matrimonio y el uso de los manjares, que Dios creó para que los tomasen con hacimiento de gracias los fieles» (1Tim 4,3). Los falsos doctores que prohíben el matrimonio y ciertos alimentos son otros representantes de aquella corriente ascética de la antigüedad tardía, a los que tuvo que oponerse Pablo en su carta primera a los Corintios (cf. supra). Las cartas pastorales rechazan estas exigencias desmedidas, pues ven en ellas una devaloración y negación de lo que Dios ha creado. Son filigranas ascéticas que no pueden presentarse como si constituyeran una moral más elevada. En este sentido se han de entender también otras exhortaciones. «Asimismo oren también las mujeres en traje decente, ataviándose con recato y modestia... La mujer se salvará por medio de los hijos, si persevera en la fe y en la caridad, en santa y arreglada vida» (1Tim 2,9-15). Estas palabras se dirigen a ciertos sectarios que reprueban el matrimonio. Algún tiempo después de las cartas pastorales, en el siglo II, aparecen historias apócrifas de los apóstoles en las que éstos exigen la continencia sexual y la disolución del matrimonio. Ireneo *(Her.* 1,24,2) habla de ciertos falsos doctores que afirmaban que «el matrimonio y la procreación proceden del diablo». En contra de tales doctrinas, las pastorales defienden la legitimidad del matrimonio. La afirmación de 1Tim 2,15 no quiere decir que la tarea de la mujer se agote en la maternidad, ni que sólo por eso entre en el cielo. Lo que sí dice es que las obras propias del matrimonio y la procreación, hechas con fe y amor, son santas y procuran la salvación. Estas ideas se refuerzan más adelante: «Quiero, pues, que las que son jóvenes se vuelvan a casar, críen hijos, sean madres de familia,

no den al enemigo (es decir, al diablo) ninguna ocasión de maledicencia» (1Tim 5,14). Las cartas pastorales pertenecen a los últimos escritos del Nuevo Testamento, y permiten vislumbrar las falsas corrientes ascéticas que querían penetrar en la fe y vida de la Iglesia y que constituían un verdadero peligro. La Iglesia neotestamentaria percibió su amenaza y falsedad y las rechazó de un modo seguro y enérgico.

En las descripciones que hacen de cómo deben ser los ministros, las cartas pastorales exigen que obispos, presbíteros y diáconos sean «maridos de una sola mujer» (1Tim 3,2.12; Tit 1,6). En el estamento eclesiástico de las viudas sólo debe admitirse a las que han sido mujeres de un solo marido (1Tim 5,9). Estos textos podrían entenderse en el sentido de que quienes ostentan un cargo no pueden ser culpables de adulterio o de relaciones ilegítimas, pero también en el sentido de que sólo deben confiarse los cargos eclesiásticos a varones que no se han casado más que una vez. En tal caso, quedaría excluido el segundo matrimonio después de un divorcio legal o también después de la muerte del primer cónyuge. Ya los padres de la Iglesia interpretaron los textos en este último sentido; interpretación que siguió sobre todo la exégesis católica. En tal caso tendríamos aquí una exigencia ascética dirigida a los ministros de la Iglesia con respecto al matrimonio, y que podría concebirse como el primer paso de la ley posterior del celibato sacerdotal absoluto. Pero la exégesis no es unánime; hasta el día de hoy los comentarios se contradicen. Ciertamente que podría resultar extraña la hipótesis de que los obispos y demás ministros pudieran cometer delitos tan graves como el adulterio; mas se citan también como posibles otras faltas bastante gruesas. El obispo no debe ser dado al vino, ni violento, ni amigo del dinero (1Tim 3,3). Como los catálogos de vicios presentan unas listas usuales,

no se pueden establecer alusiones concretas. En 1Tim 3,4.12 sólo se pide expresamente del obispo y del diácono que administren bien su casa y que eduquen convenientemente a sus hijos. Parece que se supone una familia normal. Las pastorales rechazan cualquier exigencia ascética excesiva que consideran herética. ¿Tenían que pedir, pese a ello, especiales esfuerzos ascéticos a los ministros?

Otra regulación matrimonial cristiana aparece en la primera carta de Pedro; también aquí dentro de un cuadro de moral familiar. «Asimismo las mujeres sean obedientes a sus maridos, a fin de que con eso, si algunos no creen a la palabra, sean ganados sin ella por la conducta de su esposa, considerando la pureza de la vida que llevan, y el respeto... maridos, vosotros igualmente habéis de cohabitar sabiamente con vuestra esposa, tratándola con respeto, por ser como un vaso más frágil, y además porque es coheredera de la gracia de vida, a fin de que nada estorbe vuestras oraciones» (1Pe 3,1-7). La carta exhorta a las mujeres a la sumisión; pero el orden a cuya observancia estimula no es una institución humana, sino creación de Dios (2,13). En este orden creacional el marido es el cabeza de familia. El texto menciona los problemas del matrimonio mixto. La mujer es cristiana y el marido no cree en la palabra (es decir en la predicación del Evangelio). Si el marido se cierra a la palabra, no hay que volver a fatigarle con discursos: la realidad del Evangelio encarnada en la conducta de la mujer, será la que le gane. Tiene que advertir y aceptar que la vida de su mujer está regida por una fuerza superior que ella teme lesionar y que se esfuerza por obedecer. En la conducta limpia y noble de la mujer, llegará el marido a reconocer la realidad de Dios.

En la primera carta de Pedro se exhorta asimismo a los maridos. También ellos tienen que obedecer el orden de la

creación. Aunque en este orden la mujer está sometida al marido, no por eso está abandonada a su arbitrariedad. El marido ha de saber que la mujer es el ser más débil, y por consiguiente tiene que demostrarle comprensión y consideración. No debe ver mala voluntad donde quizás no hay más que una manera distinta de ser o quizás una debilidad psicológica. También la fe cristiana tiene que determinar el comportamiento amoroso del marido. La mujer participa y participará de la misma gracia de vida. Por estar llamados a la misma salvación, marido y mujer tienen la misma categoría e idéntico valor, y la mujer tiene derecho al respeto del marido.

La última exhortación que dirige la carta a los esposos es: «A fin de que nada estorbe vuestras oraciones.» El fruto más precioso del matrimonio es la comunión de los esposos en la oración; su perturbación sería el daño más grave y profundo. Ahora bien, esa comunión orante sería imposible si el vínculo matrimonial de los esposos se viera destruido o perturbado por la falta de amor — la carta habla expresamente del posible desamor del marido —. Sólo donde existe paz y amor entre los hombres, es posible el servicio y amor a Dios (Mt 5,23).

Ya el Nuevo Testamento hubo de defender la dignidad y santidad del matrimonio contra el peligro de su depreciación. No se puede pensar que tal concepción peyorativa del matrimonio hubiera llegado a penetrar en el Nuevo Testamento. Con todo, a veces se entiende en este sentido Ap 14,3s. Los ciento cuarenta y cuatro mil que están en el monte Sión junto al Cordero son designados como «los rescatados de la tierra, los que no se amancillaron con mujeres, porque son vírgenes». Pero estas palabras no pueden referirse a vírgenes, es decir,

varones y mujeres vírgenes que se hubieran consagrado de manera especial a Cristo renunciando al matrimonio. En tal caso se diría que el matrimonio consiste en mancharse con mujeres. En la gran visión de Ap 7,2 Juan contempla a esos mismos ciento cuarenta y cuatro mil, que aquí representan a toda la Iglesia redimida. Y, si son todos los cristianos, ya no se puede decir de ellos que han vivido en celibato. Así pues, la virginidad de los ciento cuarenta y cuatro mil probablemente no significa otra cosa que su unión amorosa con Cristo, de la misma manera que Pablo en 1Cor 11,2 describe a la Iglesia como la virgen casta de Cristo que se ha desposado con él.

La historia ulterior de la Iglesia sabe que la lucha por el matrimonio, iniciada ya en el Nuevo Testamento, continuó después. No se puede negar que a lo largo de esta lucha la doctrina y concepción teológicas se vieron a veces gravadas por la idea de que el matrimonio es algo malo y contaminador.

Este peligro se percibe claramente a la vista de la historia de los textos neotestamentarios. Aquí o allá se introdujeron en los manuscritos ciertas lecturas a través de las cuales se puede descubrir el propósito de modificar tal o cual palabra cambiando la doctrina neotestamentaria sobre el matrimonio. En Lc 2,36 se cuenta de Ana, la piadosa viuda que saluda al niño Jesús en el templo, que después de su virginidad había vivido siete años en matrimonio con su marido y que entonces era una viuda de edad provecta. Algunos textos dicen que había vivido siete días con su marido. Está a la vista que se quería acortar lo más posible la vida matrimonial de la buena mujer. Pablo dice en 1Cor 7,3s: «El marido pague a la mujer, y de la misma suerte la mujer al marido.» Algunos textos leen: Marido y mujer deben profesarse afecto mutuo. En 1Cor 9,5 pregunta Pablo si él es el único que no tiene

derecho, como apóstol, a llevar consigo una hermana (es decir una cristiana) como mujer. No pocos textos leen: ¿No tendría yo derecho a tener una mujer conmigo como hermana? Esto significaría, pues, que el Apóstol sólo podría vivir con la mujer en relación fraternal y no en comunidad matrimonial. 1Pe 3,7 dice que los maridos deben ser comprensivos con sus mujeres en la vida común. El texto original (griego) puede entenderse referido a la cohabitación marital. Seguramente que por eso algunos textos lo modifican así: Los maridos deben habitar con sus mujeres.

En fin, quizá merezca la pena citar aún dos frases cuyo contraste da que pensar. En el siglo IV d.C. Yámblico describe la vida de Pitágoras, el gran filósofo griego que vivió en los siglos VI y V a.C., atribuyéndole la siguiente frase dirigida a las mujeres: «Si vienes del lecho conyugal, es un derecho divino que visites los santuarios el mismo día; por supuesto que de ninguna manera si vienes de un contacto prohibido.» El concilio de Trento promovió la edición de un amplio manual religioso, el *Catecismo Romano,* que hasta hoy es regla normativa de la fe y costumbres, y que en todas partes ha de ponerse como base de la predicación evangélica. En él se dice, en el capítulo que trata de la Eucaristía: «La dignidad de este tan gran sacramento exige que los esposos se abstengan de recibir la Eucaristía durante unos días después del acto matrimonial.» Difícilmente se podrá discutir que en este consejo pervive una desvalorización del matrimonio muy poco bíblica, derivada de la concepción que tuvieron no pocos padres de la Iglesia.

II. LA FORNICACIÓN

Si al rechazar el adulterio el Nuevo Testamento coincide con la ética seria de su tiempo, resulta mucho más severo que las ideas coetáneas en la condena absoluta de la fornicación, entendiendo por ésta tanto la prostitución como cualquier clase de comercio sexual extramatrimonial o antinatural. En este punto el Nuevo Testamento coincide con el judaísmo, que daba gran importancia al ordenamiento y disciplina sexual del pueblo. La fornicación es el pecado de los paganos (Lev 18,24s): al no conocer a Dios, tampoco conocen ley alguna; de ahí la fornicación y todos los demás vicios (Sab 14,24-26; Rom 1,18-32).

A través de los Evangelios se puede percibir que también en la vida pública israelítica existía la prostitución. Naturalmente, los piadosos y justos se apartan de las prostitutas. En cambio Jesús las recibe, les hace ver su pecado y, en todo caso, las hace partícipes del perdón antes que a los justos. «En verdad os digo, que los publicanos y las meretrices se os adelantan en el reino de Dios» (Mt 21,31s). En la narración de la pecadora que unge a Jesús (Lc 7,36-50), casi siempre se entiende el pecado que se le perdona como una culpa de fornicación, aunque esto no se dice expresamente. Pero Jesús absuelve a la mujer sorprendida en adulterio por el hecho de que nadie está libre de pecado. La mujer obtiene el perdón, como puro regalo, sin que se nos cuente nada de su arrepentimiento (Jn 7,53-8,1) [10].

Los problemas se agravaron cuando el cristianismo hizo su entrada en el mundo griego. En el Decreto de los Apóstoles, junto con las exigencias mínimas encaminadas a posi-

10. U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin (Jo 7,53-8,11)*, Berlín 1963.

bilitar la convivencia de judíos y gentiles en una misma comunidad, se pide a los cristianos de la gentilidad que se abstengan de la fornicación (Act 15,20.29; 21,25). Desde luego esto se refiere, en primer lugar, a los matrimonios entre parientes, que estaban prohibidos y que los rabinos designaban como fornicación (según Lev 18,6-18). También en los tradicionales catálogos de vicios se menciona y condena la fornicación (Rom 1,24-27; 13,13; 1Cor 5,10s; 6,9; 2Cor 12,21; Gál 5,19; Ef 5,3s; Col 3,5; 1Tim 1,10; 2Tim 3,4). Pablo pinta unos cuadros sombríos de las costumbres reinantes entre los gentiles (Rom 1,24-32; 12,13; 1Cor 5,1.9-11). El Apóstol ve en este vicio el juicio de Dios sobre el paganismo. «Dios los entregó a los vicios de la impureza» (Rom 1,24). En tales juicios sobre el paganismo habla también a través del Nuevo Testamento la conciencia del judío sobre la superioridad moral de su pueblo (1Tes 4,5; Ef 4,18s). Pero, aunque la Iglesia de los gentiles proceda de semejante estado de perdición, ahora está santificada en Cristo y en el Espíritu de Dios (1Cor 6,11; Col 3,7). Pablo pone en guardia a la comunidad contra la posibilidad de recaer (2Cor 12,21); su santidad requiere abstenerse de la fornicación (1Tes 4,3). La fornicación, que es obra de la carne (Gál 5,19), ni ninguna clase de impureza deben siquiera mencionarse entre cristianos (Ef 5,3); los fornicarios no tendrán parte en el reino (1Cor 6,9; Ef 5,5).

Las circunstancias reinantes en la ciudad cosmopolita de Corinto obligaban a Pablo a advertir a los cristianos de manera especialmente apremiante contra la fornicación. El Apóstol está indignado porque la comunidad tolera un caso de fornicación «cual no se oye ni aun entre los gentiles» (1Cor 5,1-13). Por lo visto, un cristiano, después de la muerte de su padre, se había casado con la mujer de éste; es decir, con su madrastra. Pablo exige: «Extirpad al malvado de entre

vosotros» (Dt 17,7); y condena severamente todo lo que sea prostitución (1Cor 6,12-20). Refuta un dicho frívolo de los corintios: «Los alimentos son para el vientre y el vientre para los alimentos; mas Dios destruirá a aquél y a éstos». Pablo replica: El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor. Dios resucitará el cuerpo. Los miembros de los cristianos son miembros de Cristo; no hay derecho a convertirlos en miembros de una ramera. El cuerpo es templo del Espíritu Santo; pertenece en propiedad a Dios, no a la arbitraria disposición del cristiano.

El Apocalipsis vitupera una vez más la fornicación, diciendo que es un vicio propio de los paganos. Pero puede introducirse también en una comunidad cristiana (Ap 2,14.20). Aquí el reproche se dirige probablemente a ciertos gnósticos partidarios del libertinaje, que presentaban el desenfreno como libertad y superioridad. En el Apocalipsis se describe a Roma —entendida como ciudad histórica y cual símbolo de la enemistad satánica con Dios— como la célebre prostituta, la madre de las rameras, la gran seductora del mundo (17,1-5). Tales palabras se refieren en primer lugar a la fornicación depravada de la ciudad, con la cual corrompe la tierra (19,2). Pero la prostitución significa también la política sin principios, en la que el poder político se alía con otros sin más fin que su provecho y ventaja (18,3.9). Finalmente, se marca a fuego la idolatría de la gran ciudad, que seduce a los pueblos y los lleva a apartarse de Dios prostituyéndose con los ídolos, y a perseguir a los santos y justos (18,24). El juicio final aniquilará también a los fornicarios junto con los idólatras y asesinos (21,8; 22,15). Frente a la ramera está la novia del Cordero, unida con el Logos sobrio y puro (19,13). Es la ciudad santa de Jerusalén, a la que no tiene acceso nada que sea impuro (21,20.27).

XXI

VERDAD Y MENTIRA. JURAMENTO

G. QUELL - G. KITTEL - R. BULTMANN, art. ἀλήθεια, en ThWb 1 (1933) 233-251. S. AALEN, «*Truth*», *a Key Word in St. Johns Gospel*, en «Studia Evangelica» 2, Berlín 1964, 3-24. M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zurich 1964. H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad*, Herder, Barcelona [2]1970. J. MURPHY - O'CONNOR, *La «vérité» chez St. Paul et à Qumran*, en «Revue Biblique» 72 (1965) 29-76. F. NÖTSCHER, «*Wahrheit*» *als theologischer Terminus in den Qumranschriften* = «Vom Alten zum Neuen Testament», Bonn 1962, 112-125. I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, en «Studia Evangelica» 1, Berlín 1959, 277-294. *Was ist Wahrheit? Theologische Ringvorlesung Hamburg*, dir. por H.R. Müller-Schwefe, Gotinga 1965.

I. LA VERDAD

El concepto bíblico de verdad difiere del griego, que por lo general suele ser el nuestro. El término de la Biblia hebrea *ameth* = verdad tiene la misma raíz que *amén* = firme, resistente; en sentido figurado = válido, obligatorio. Así pues, ameth significa verdad en el sentido de lo permanente, lo que tiene duración y consistencia, lo imperecedero e inmutable. Verdad es algo que existe y que se hace realidad al acontecer. La palabra griega ἀλήθεια significa etimológica-

mente algo que no está escondido sino manifiesto. Ahora bien, es el conocimiento el que descubre el ser. En el concepto griego (y por tanto occidental) verdad es algo que se conoce, se sabe, se piensa y, finalmente, se dice. La palabra es verdadera cuando expresa correcta y válidamente un contenido. En la traducción griega del Antiguo Testamento el contenido veterotestamentario de verdad pasa también al concepto griego. Dios es la verdad absoluta, y Dios es verdadero por ser la última realidad; su revelación es manifestación y comunicación de la verdad. En la epifanía divina se le desvelan al hombre las realidades. Según el contenido veterotestamentario, para la traducción de verdad se puede elegir también la palabra fidelidad.

La verdad de Dios es su fidelidad a la alianza. «Tu lealtad la has asentado en el cielo» (Sal 89,3). «Gracia y verdad (fidelidad) preceden tu faz» (Sal 89,15). «Con él mi lealtad (verdad), con él mi gracia» (Sal 89,25; asimismo Sal 40,12; 61,8). Si aquí la verdad de Dios se une con su gracia, en otros pasajes lo está con su santidad (Sal 71,22) y justicia (Sal 111,8; Zac 8,8; Neh 9,33). La verdad de Dios es protección (Sal 41,4), luz (Sal 43,3), auxilio frente al enemigo (Sal 54,7). La palabra de Dios es verdadera en cuanto promesa, como cuando asegura a la casa de David que permanecerá para siempre (2Sam 7,28). La ley divina es verdadera, es verdad, porque al igual que Dios, permanece para siempre (Sal 19,10; 119,68). El sacerdote debe enseñar «la ley de la verdad» (Mal 2,6); el maestro de sabiduría transmite la verdad (Prov 22,21). Al fin de los tiempos se manifestará toda la verdad de Dios: entonces los justos «entenderán la verdad» (Sal 3,9). Esta verdad obliga al hombre, que debe escucharla y seguirla. Es lo que se llama «caminar en la verdad» (Sal 26,3; 86,11; 1Re 2,4; 2Re 20,3). El varón pia-

doso suplica: «Guíame en tu verdad y enséñame» (Sal 25,5).

El conocimiento y posesión de la verdad es una actitud humana tan esencial como la inteligencia y la sabiduría. Así es como se la cita junto con otras virtudes propias de la convivencia: «El juicio se volvió atrás y la justicia se paró a lo lejos de nosotros; visto que la verdad ha ido por tierra en el foro y que la rectitud no ha hallado entrada» (Is 59,14); o bien: «Procura adquirir la verdad y nunca te desprendas de la sabiduría, de la doctrina ni de la inteligencia» (Prov 22,23). Hay la exhortación de combatir hasta la muerte por la verdad (Eclo 4,28), una vez conocida, hay que seguirla. Jacob al morir pide a su hijo José: «Hazme la merced de prometerme con toda verdad» (Gén 47,29). El juez debe «juzgar con verdad a los pobres» (Prov 29,14). La verdad y la veracidad permanecen: «La boca que habla verdad está siempre firme, pero el testigo inconsiderado zurce una jerga de mentiras» (Prov 12,19).

El concepto y el término de verdad se encuentran con frecuencia en los rollos de Qumrán. La verdad está escondida para el hombre natural y no le basta simplemente con querer para que le sea asequible. Es Dios quien la revela y otorga. Dios «es la verdad» (1QH 4,40); es quien abre la verdad del camino recto (1QH 4,25), quien purifica la culpa, de modo que «todas las acciones ocurran en la verdad» (1QH 6,8s). «Dios limpia las obras de los hombres por medio de su verdad... y las purifica por el Espíritu Santo» (1QS 4,20s). La verdad y el Espíritu Santo son *un mismo* don de Dios (como en Jn 4,23). La verdad no está sólo en el entendimiento — por oposición al error — sino que se realiza en la acción y conducta. «Las obras de la impiedad son un horror para la verdad, y los caminos de la verdad un horror para la impiedad» (1QS 4,17). Al igual que el Nuevo Testamento (Jn

3,21; 1Jn 1,6), los textos de Qumrán exigen: «Hay que hacer la verdad» (1QS 1,5; 5,3; 8,2; 1QpH 7,10-12).

Para la antigüedad tardía el concepto de verdad encierra un elemento existencial y religioso. Lo verdadero es lo que existe realmente, lo eterno, lo único real, lo divino. La espontánea convicción griega de que la verdad es asequible al pensamiento empieza a resquebrajarse y hasta se pierde. El hombre participa de la verdad cuando se abaten las fronteras de lo humano, sea por medio del éxtasis, sea por medio de una revelación divina. El reino de la verdad es distinto del mundo humano-terreno. La verdad pasa a ser un concepto propio de la concepción dualista del mundo: la verdad divina posee una realidad propiamente dicha, mientras que el mundo humano del devenir, el mundo pasajero, es apariencia e incluso mentira. Tal es la idea y concepción de la gnosis, que al final parece aproximarse al Nuevo Testamento [1].

En el Nuevo Testamento el término verdad conjuga el sentido judeo-veterotestamentario y el filosófico griego. La verdad designa la realidad divina, opuesta a la existencia humana, pero que se le abre en la revelación. Aunque la esencia y la palabra de Dios siguen siendo siempre un misterio para el hombre, éste debe esforzarse por alcanzar el conocimiento de la verdad divina.

---

1. Las Odas de Salomón ofrecen testimonios de esta afirmación en 11,3-5: «Me apresuré por el camino de su salvación, por el camino de la verdad»; en 18,6: «Que no sea vencida la luz por las tinieblas, ni ceda la verdad ante la mentira.» Sin embargo se trata de textos puestos por escrito con posterioridad al Nuevo Testamento, si bien la tradición puede ser más antigua; cf. R. BULTMANN, *Exegetica,* Tubinga 1967, 67-73. También la literatura mandea conoce el binomio «verdad y mentira», que se encuentra en ciertas liturgias. M. Lidzbarski, Berlín 1920, 77, aporta, traduce y explica la frase: «Nos mostraste el camino de la vida y nos hiciste andar por el sendero de la verdad y de la fe».

Los escritos neotestamentarios requieren incondicionalmente el sentido moral de la veracidad. La sentencia de Jesús exige que el sí y el no del discípulo respondan a la pura verdad. Lo que pasa de ahí, viene del maligno (Mt 5,36).

También la metáfora del sermón del monte habla de la veracidad pura: «Lámpara de tu cuerpo son los ojos. Si tu ojo, pues, es limpio (ἁπλοῦς = sereno, simple), todo tu cuerpo estará iluminado. Mas si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo estará obscurecido» (Mt 6,22s = Lc 11,34s). El judaísmo tardío aprecia la sencillez (ἁπλότης) como la rectitud honrada y limpia de pensamiento y de acción (1Cró 29,17; Sab 1,1; en el Testamento de los Doce Patriarcas, Test. Rub 4,5; Sim 4,5; Lev 13,1; Isac 4,1). A esta tradición ética pertenece Mt 6,22: el ojo que recibe la luz significa aquí, en sentido figurado, la receptividad del hombre respecto de Dios. El ojo sano, es decir, el hombre limpio, es capaz de recibir a Dios. Si esto ocurre, todo el hombre queda iluminado. La fe hace al hombre limpio y veraz. Si está a oscuras para Dios, queda sumido en completa oscuridad[2].

En la doctrina del apóstol Pablo el Dios, que se reveló antes a Israel y ahora a la Iglesia, es el Dios de la verdad, por oposición a la mentira de los ídolos (Rom 1,25). Pues, el Dios verdadero es el que vive y actúa y da la vida de la salvación. La verdad es también una propiedad divina. Dios es el juez justo que juzga según la verdad (Rom 2,2). La verdad de Dios se pone de manifiesto en su fidelidad a sus promesas (Rom 15,8). Esta verdad divina se ha revelado ahora

2. O. BAUERFEIND, art. ἁπλοῦς, en ThWb 1 (1933) 385s; H. BACHT, art. *Einfalt*, en RAC 4, 1959, 821-840; J. AMSTUTZ, *Aplotes*, Bonn 1968; C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsalienis 19), 1952; C. SPICQ, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), 5-26.

en Cristo, que es el puro Sí de Dios, pues en él se han cumplido todas las promesas divinas (2Cor 1,19s; Ef 4,21). Así como la Ley de Dios era verdad (Rom 2,20), así ahora son verdad el Evangelio (Gál 2,5.14; Col 1,5) y la predicación (Ef 1,13). La existencia cristiana es un vivir «en la verdadera fe» (2Tes 2,12s).

En las cartas pastorales el apóstol Pablo es «doctor de las gentes en la fe y en la verdad» (1Tim 2,7). La Iglesia es «columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15). Los cristianos son «los fieles que han conocido la verdad» (1Tim 4,3; 2Tim 2,25; Heb 10,26). Y los falsos doctores son «hombres de ánimo estragado privados de la verdad» (1Tim 6,5). Los que son seducidos por ellos «cerrarán sus oídos a la verdad y los aplicarán a las fábulas» (2Tim 4,4). La verdad es «la sana doctrina» predicada por la Iglesia (1Tim 1,10). Las Epístolas Católicas emplean las mismas expresiones. La verdad de Dios es asequible por medio de la Iglesia. «De su voluntad nos ha engendrado con la palabra de la verdad» (Sant 1,18). Los cristianos purifican sus almas, obedeciendo a la verdad (1Pe 1,22); están firmes en la verdad que poseen (dentro de la Iglesia) (2Pe 1,12). La incredulidad y el pecado desvían de la verdad» (Sant 5,19); la forma de vida que propone la Iglesia es «camino de la verdad», el cual desde luego es difamado a causa de quienes siguen su libertinaje (2Pe 2,2). En esta última concepción bíblica, que es ya una primera concepción católica, la verdad se resume y presenta en una proclamación ya magisterial de la Iglesia y en una firme regla de fe que empieza a formarse (cf. § 6).

El don divino de la verdad obliga a una actitud ética de verdad y veracidad. La Iglesia debe ser verdadera al modo que Dios lo es, pues en Cristo se ha pronunciado el Sí divino a la creación y a la historia. «Por esto, mediante él damos

nosotros el "amén" a la gloria de Dios» (2Cor 1,20). La comunidad paulina respondía ya a los cantos y oraciones litúrgicos con la exclamación «Amén» dicha por todo el pueblo, exclamación que significa: ¡Sí, así es! En su amén la Iglesia expresa la respuesta y testimonio creyentes de que las palabras de Dios son verdaderas y se cumplen siempre.

Todo el ministerio apostólico pertenece necesariamente a la verdad. «Porque nada podemos contra la verdad, sino a favor de la verdad» (2Cor 13,8). La verdad a que se alude aquí es el recto orden que todo lo abarca y la salvación que se da en la Iglesia y en toda la creación. Pablo no tiene otra intención que poner de manifiesto e instaurar esta verdad por medio de su predicación: «para que la verdad del evangelio se mantenga entre vosotros» (Gál 2,5). Cuando Pablo vio que Pedro y algunos otros «no andaban derechamente conforme a la verdad del Evangelio...» se enfrentó con él cara a cara (Gál 2,11.14).

Si los apóstoles proclaman la palabra de la verdad, su vida y su mismo modo de hablar deben estar conformes con ella. Pablo asegura que su palabra y la de sus colaboradores es limpia y clara y que no puede ser al mismo tiempo sí y no (1Cor 1,19). Y su gran satisfacción fue que a renglón seguido se confirmó que su palabra era verdadera (2Cor 7,14).

Cada cristiano debe esforzarse por vivir conforme a la verdad. A la luz de la verdad de Dios todo hombre resulta mentiroso (Rom 3,4.7). Pero ahora se da la nueva posibilidad de verdad en la nueva creación; Cristo es ejemplo de verdad. Pablo asegura de sí que «la verdad de Cristo» está en él (2Cor 11,10; algo parecido en Rom 9,1). El Apóstol exhorta a la Iglesia de Efeso: «Vosotros habéis oído predicar y aprendido, según la verdad de su doctrina (de Jesús)» (Ef 4,21). La exhortación a la veracidad aparece una y otra vez. Va-

liéndose de una interpretación tipológica, Pablo saca este consejo, a manera de ejemplo, del ritual cúltico de la fiesta pascual. «Por tanto, celebremos la fiesta, no con levadura añeja ni con levadura de malicia y de corrupción, sino con los panes ázimos de la sinceridad y de la verdad» (1Cor 5,7s). Pablo utiliza aquí una alegoría que ocasionalmente empleaban también los doctores judíos: los cristianos son los panes ázimos en cuanto que han sido consagrados por la obra de Cristo. Ellos han de manifestar en su vida el acontecimiento salvífico; el pecado tiene que pertenecer al pasado. La nueva moral se designa como sinceridad y verdad. Es posible que en esta aplicación de la palabra «verdad» influya el uso veterotestamentario, en el que, cuando se refiere al hombre, puede significar lo mismo que justicia (cf. supra). Verdad e injusticia se contraponen. La caridad «no se huelga de la injusticia; complácese sí en la verdad» (1Cor 13,6). La impiedad aprisiona la verdad en la injusticia (Rom 1,18). A quienes «no se rinden a la verdad, sino que abrazan la injusticia» (Rom 2,8) les espera el juicio. Una escisión entre la acción santificadora de Dios y la vida impía del cristiano sería una falta de verdad en la existencia. La moralidad cristiana es verdadera cuando la obra de Dios y la vida del cristiano se corresponden. Algo semejante dice la carta a los Efesios: «Revestíos del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios, en justicia y santidad verdadera» (Ef 4,24). La imagen de Dios, en que fue creado el hombre (Gén 1,26s), ha sido ahora rescatada del pecado y restaurada; la justicia y santidad de la primera imagen han sido reconstruidas: el hombre responde otra vez al propósito de la creación. Al recuperar su figura original, querida por Dios, el hombre se encuentra de nuevo en la verdad. La manera de ser del hombre nuevo es simplemente el ser-de-verdad. Y sigue luego la invitación:

«Por lo cual, renunciando a la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, puesto que nosotros somos miembros los unos de los otros» (Ef 4,25). La norma ética se cita aquí, en principio, según el texto del Antiguo Testamento (Zac 8,16); pero se le da un fundamento nuevo y más profundo: la mentira, que se desecha, es la vida falsa y vana. La nueva vida verdadera exige la veracidad de las palabras. La carta recuerda, además, la unidad del cuerpo de Cristo que no se debe perturbar o destruir por la mentira. «Proceded como hijos de la luz, pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad» (Ef 5,8s). La existencia en la luz significa ser luz, ser antorcha. La luz recibida irradia en el mundo con la claridad del ser bueno, ser justo y ser verdadero. A la Iglesia se le exhorta también a hacer o seguir la verdad en el amor» (Ef 4,15). La verdad no existe sólo como posesión intelectual; ha de manifestarse en el amor, que será su demotración. «Estad, pues, a pie firme, ceñidos vuestros lomos con el cíngulo de la verdad y armados de la coraza de la justicia» (Ef 6,14). Una vez más se utiliza una expresión veterotestamentaria (Is 11,5). Tanto en la concepción del Antiguo Testamento como del Nuevo la verdad y la justicia son la obra salvífica de Dios que constituye la armadura del hombre, y que éste tiene también que sostener en la vida.

A Pablo le gusta emplear asimismo el concepto de sinceridad (ἁπλότης; cf. supra). El Test. Lev 13,1 advierte que hay que caminar «en sinceridad (totalidad) conforme a la ley». La entrega total la presenta Pablo de nuevo como «sencillez propia de Cristo» (2Cor 11,3) y es la actitud con que la Iglesia debe pertenecer a su Señor. La sinceridad ha de determinar también las relaciones mutuas de los cristianos. Las limosnas han de darse «con sencillez (desinteresada)» (Rom 12,8). Pablo

alaba «la riqueza de la sencillez» con que las comunidades de Macedonia han ayudado a Iglesia de Jerusalén (2Cor 8,2). La riqueza de una comunidad se obsequia «con toda generosidad, con sincera caridad» (2Cor 9,11.13). En especial se exhorta a los esclavos a cumplir de corazón la voluntad de Dios obedeciendo con sencillo corazón, como a Cristo (Ef 6,5). La sencillez de corazón encamina al hombre hacia Dios.

Las cartas últimas del Nuevo Testamento continúan la parénesis. Así la de Santiago. Si en la comunidad reinan la escisión y el espíritu de contienda, que los cristianos no presuman ni se jacten, como si poseyeran la sabiduría. Los tales «mienten contra la verdad» (Sant 3,14). Otra exhortación reza: «Purificad vuestras almas con la obediencia a la verdad, con amor fraterno, amaos unos a otros, entrañablemente, con corazón sencillo» (1Pe 1,22). La palabra de Dios es una fuerza eficaz y santificante; gracias a la verdad divina es ahora posible el amor fraterno. Y es que la verdad y la santidad, si auténticas, tienen que hacer brotar también el amor.

En los escritos joánicos las palabras «verdadero» y «verdad» son muy importantes. La verdad es la revelación de Dios en Cristo; acontecimiento éste que separa con nitidez el presente y el pasado. «La ley fue dada por Moisés; mas la gracia y la verdad fue traída por Jesucristo» (Jn 1,17). La alianza antigua sólo podía prometer la salvación y señalar el camino hacia ella. Cristo es al mismo tiempo el don del favor divino y la revelación de la realidad de Dios. Ahora la esperanza se ha hecho verdadera. De esta verdad, que es Cristo, dio testimonio Juan Bautista (5,33). Cristo revela ahora la verdad al proclamar la palabra que ha oído del Padre (8.26. 40.45s); da testimonio de la verdad (18,37). Como Palabra del Padre, es la verdad desvelada (17,17); es «el camino, la verdad y la vida» (14,6). Pero la revelación no es nunca algo

que se pueda saber independientemente del Maestro que la ha comunicado, y de lo que se podría disponer de una vez para siempre. La verdad sólo se abre a quien se encuentra en camino hacia Cristo y con Cristo; es decir, en un proceso de asimilación histórica. Cristo deja a la Iglesia «el Espíritu de la verdad» (14,17; 15,26), que guiará a los discípulos hasta la verdad completa (16,13). Que Cristo es la revelación, es algo todavía escondido para el mundo, especialmente por la muerte de Cristo en la cruz. Esta muerte antes que revelación es tropiezo y escándalo. El Espíritu da a conocer la verdad a sus discípulos y convence también al mundo de ella. Al Espíritu puede llamársele directamente «la verdad» (1Jn 5,6), porque revela y realiza la verdad. Por eso en la Iglesia, como en el mundo, la verdad y el Espíritu se identifican.

La verdad debe regir la vida. Cristo conforta con la verdad; los discípulos la conocen y creen en ella (Jn 8,45s). El verdadero discípulo «es de la verdad» (18,37; 1Jn 3,19), es santificado en la verdad (17,17-19). La verdad nos hace libres (8,32). No se trata aquí de la libertad del espíritu humano en sentido racionalista, sino de un liberarse de sí mismo por la fe; de una libertad frente a cuanto se opone a la realidad divina, frente al pecado (8,34). Dado que verdad significa la realidad de Dios, el concepto aporta tanto como otros enunciados metafóricos de esa realidad, tales como vida (17,3), luz (3,21) y amor (1Jn 4,16).

La Iglesia conoce y practica «la adoración en espíritu y en verdad» (Jn 4,23s). La frase, repetida con frecuencia, no puede interpretarse con los conceptos propios de cualquier concepción del mundo, sino que ha de entenderse a partir del mismo Evangelio. Espíritu y verdad no significan algo así como una adoración de Dios filosófica y depurada que fuera a ocupar el lugar de la religión cúltica; el espíritu es

más bien el Espíritu divino, y la verdad equivale a la revelación de Dios presente en Cristo. La verdadera adoración tiene lugar en la comunidad salvífica de Cristo, constituida precisamente por el conocimiento de la verdad y su permanencia en ella (2Jn 1s). En adelante el discípulo tiene que hacer la verdad (Jn 3,21; 1Jn 1,6). Con estas palabras se alude ciertamente a la guarda de los mandamientos y al conjunto de la buena conducta moral (Jn 15,10); pero, en un nivel más profundo, se piensa en la realización perfecta de lo auténtico y permanente, puesto que la verdad es lo esencial. El discípulo puede y debe ser «colaborador en la obra de la verdad» entregándose al ministerio misional de la palabra (3Jn 8).

II. LA MENTIRA

La Biblia dice, en la historia de los orígenes, que la mentira tuvo parte activa y funesta en la culpa original: la mentira de la serpiente y la mentira de los hombres (Gén 3). Después miente Caín tanto a su hermano como a Dios. Y como la mentira conduce al homicidio, el desafuero adquiere dimensiones ilimitadas e imperdonables (Gén 4).

En el Decálogo se encuentra el mandamiento: «No levantarás falso testimonio contra tu prójimo» (Éx 20,16). Lo que se prohíbe es la deposición falsa en un juicio con la intención y objetivo de perjudicar al otro en sus posesiones, su honra o su vida. Además sólo se prohíbe el testimonio falso contra el prójimo (miembro del mismo pueblo), sin que se diga nada sobre la conducta con los forasteros. Lo que se prohíbe, pues, no es la insinceridad y mentira en general[3].

3. En la redacción de Dt 5,20 la prohibición reza así: «No darás testimonio falso contra tu prójimo.» ¿Se trata de una interpretación que

En la misma línea va el hecho de que el Antiguo Testamento no condena claramente el empleo de la mentira. En los textos, tal como se nos conservan hoy, encontramos a veces la crítica, desde una reflexión ulterior, de una mentira dicha sin mayor consideración ni escrúpulos. Repetidas veces aparece el motivo de la mujer de un patriarca salvada de las pretensiones de un extraño por medio de una mentira (de Abraham, o de Isaac, Gén 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11). La exégesis no se muestra unánime; pero difícilmente cabe entender la narración en el sentido de que justifique irreflexivamente como un acto de prudencia la mentira dicha en caso de necesidad. Más bien lo que hace la mentira es poner a la mujer del patriarca en un peligro todavía mayor; lo que la salva no es la prudencia humana, sino la intervención divina. Y al final los mentirosos quedan confundidos por aquellos a quienes habían engañado. El sentido general del relato es que los planes de Dios siguen adelante, a pesar de la escasa santidad de los protagonistas humanos. Tampoco la narración del engaño de que fue objeto Isaac ciego aprueba el procedimiento. La mentira y el engaño de parte de Rebeca y de Jacob están descritos sin simpatía; en cambio, hay un interés por la tragedia de los engañados Isaac y Esaú (Gén 27, 1-29). La tradición de Israel ha condenado la acción de Jacob como un engaño que sigue teniendo consecuencias fatales (Sal 12,4s; Jer 9,3). Cuando las parteras hebreas embaucan al Faraón, su astucia está justificada ante la orden sacrílega de matar a los niños recién nacidos: obran por temor de Dios y *por eso* reciben la bendición (Éx 1,15-21). En cambio, se

amplía y agrava el decálogo? ¿Está prohibida toda deposición falsa de un testigo, y no sólo la mentira consciente e intencionada? ¿No condena el Deuteronomio cualquier mentira contra el prójimo, siguiendo su costumbre habitual de interiorizar la ley? Cf. M.A. KLOPFENSTEIN, op. cit., 18-21; 317.

echa de menos cualquier clase de valoración moral al narrar las tretas y mentiras de que se sirven Micol, Jonatás y David (1Sam 19-21). A sus crueldades para con los filisteos añade David, sin ningún escrúpulo, el engaño del príncipe filisteo que le ha acogido (1Sam 27).

La conciencia moral se va refinando y el juicio ético se depura. Los profetas piden sinceridad y veracidad en las palabras y en el corazón, y condenan todo lo que sea mentira, calumnia y engaño. Cuanto se dice debe ser conforme con lo que se piensa; la mentira es un delito del que Dios tomará venganza (Os 7,1; Jer 9,3-9; Nah 3,1). Los justos de los salmos se quejan de las mentiras que proliferan por doquier (Sal 59,13s; 62,5; 109,2s). La doctrina sapiencial reitera la condena de la mentira. Se urge cada vez más la prohibición del falso testimonio ante los tribunales (Is 59,4; Job 15,35; Prov 6,19; 14,5; 19,5.9; 21,28). Se tiene la sensación de que la mentira destruye la comunidad y la vida. «El hombre que atestigua falsamente contra su prójimo es un rejón, un estoque, una aguda saeta» (Prov 25,18). El hombre veraz salva la vida (Prov 14,25). Se condena la mentira intencionada (Prov 12,19; Eclo 20,24-26; 41,17), al igual que la calumnia, la doblez y la hipocresía (Prov 4,24; 26,23-28; Eclo 5,14; 22,22; 28,13-26). Dios, que es ajeno a toda clase de insinceridad, abomina los labios mentirosos (Prov 12,22; Ecl 7,30); Dios, al que no se puede engañar, exige la verdad (Job 13,9). La literatura proverbial, especialmente los Salmos, considera que la fuente de la mentira es la impiedad: quien niega a Dios, que es la verdad, sirve a la mentira y cae bajo su dominio. La impiedad confía en la mentira (Os 10,13) y de la boca del impío sólo salen engaños (Sal 58,4). Especialmente graves son la insinceridad y mentira en el trato con Dios (Sal 78; 36s; Os 7,13). La idolatría es por su misma esencia mentira

y engaño (Is 57,4s; Jer 13,25; 16,19s; Hab 2,18). Finalmente, delante de Dios todos los hombres son desde luego mentirosos (Sal 116,11). Dios quiere aniquilar la mentira y al mentiroso (Sal 5,6s). En el tiempo escatológico de salvación acabará también todo lo que sea mentira (Sof 3,13).

En el Nuevo Testamento a la exigencia de la verdad corresponde la prohibición absoluta de la mentira. Apenas hay que tratar de ello. Jesús reitera la prohibición del falso testimonio según el Decálogo: «Conoces los mandamientos... No decir falso testimonio» (Mc 10,19).

Como la impiedad en el Antiguo Testamento, así en el Nuevo la incredulidad es mentira y origen continuo de insinceridad. Ya en la Biblia griega de los LXX al impío se le puede definir por ello como «hipócrita» (Job 34,30; 36,13). La hipocresía, que en el Nuevo Testamento se atribuye sobre todo a los fariseos, se puede decir también que es la oposición entre lo que se piensa y lo que se dice, entre el ser y la apariencia (Mt 6,2; 23,15; Lc 3,15; también Gál 2,13). Pero esta escisión tiene su causa profunda en el rechazo de la fe en Cristo y en la salvación mesiánica ya presente. «¡Hipócritas! si sabéis el aspecto del cielo y de la tierra ¿cómo no examináis la presente coyuntura?» (Lc 12,56) [4]. En el futuro la incredulidad tendrá sus predicadores en los profetas de mentiras (Mt 7,15) y en los falsos mesías (24,11.24). Éste es claramente el concepto de hipocresía en una época ya más avanzada. Cuando se separan la profesión de fe verdadera y la falsa, la herejía es tildada como «la hipocresía de impostores» (1Tim 4,2). En este sentido la *Didakhe* 8,1, llamará a los judíos sencillamente «hipócritas».

---

4. W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Viena 1959, 227-235; E. NEUHÄUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 63-76; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Munich [4]1959, 198-202.

Las cartas apostólicas reiteran las advertencias contra la mentira. Por una parte, Pablo adopta la frase profundamente pesimista del Antiguo Testamento: «Dios es veraz y todo hombre, falaz» (Rom 3,4 = Sal 116,11). La vida moral está constantemente amenazada por la tentación de la mentira; por otra parte, sin embargo, ahora tenemos una nueva posibilidad de verdad. Si la esencia del hombre había llegado a ser la falsedad, ahora ha sido restaurada su verdadera imagen, con la que toda falsedad es incompatible. El conocimiento de la vocación y de la nueva creación debe profundizar y renovar constantemente la veracidad. «No mintáis los unos a los otros; desnudaos del hombre viejo con sus acciones, y vestíos del nuevo, de aquel que se renueva según la imagen del que le creó» (Col 3,9s).

La veracidad constituye una obligación frente a la comunión y unidad de la Iglesia. «Renunciando a la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, puesto que nosotros somos miembros los unos de los otros» (Ef 4,25). Ser miembro del cuerpo de Cristo significa estar unido con él como lo están los miembros entre sí. La mentira es una injusticia que se hace al prójimo, al cuerpo entero de Cristo y al propio Cristo.

Cristo es el modelo de veracidad que compromete a todos. «No cometió pecado alguno, ni se halló dolo en su boca» (1Pe 2,22). Los cristianos deben hacer lo mismo. «Dejad a un lado toda malicia y todo engaño, y los fingimientos y envidias y todas las murmuraciones» (1Pe 2,1). La mentira disuelve la comunidad fraterna y destruye el amor (1Pe 1,22); una mentira contra la comunidad es mentira contra Dios y contra el Espíritu Santo que llena la Iglesia (Act 5,3s).

Así como en el Evangelio de Juan la verdad es orden y salvación, así también lo contrario de la verdad no es simplemente una palabra falsa: la mentira es, en último término,

lo contrario de Dios, pues es una realidad demoníaca. El diablo «no ha permanecido en la verdad porque no hay verdad en él» (Jn 8,44). Si la verdad es la vida (17,3), su contrario, la mentira, es la muerte. La mentira es la nada en cuanto negación de la realidad divina, y arranca su verdadera existencia a sus seguidores. La mentira mata y el diablo «dice mentira» (8,44); esto aun en el sentido de que habla falsedades concretas, pero sobre todo en el sentido profundo de que niega la revelación. Así, pues, el diablo es «homicida desde el principio» (8,44). Y así como hay hombres que son de la verdad (8,47), también hay hombres que son del diablo (8,44).

La primera carta de Pablo combate, según parece, una gnosis que anda propalando una falsa doctrina sobre Cristo, en cuanto que niega la verdadera humanidad e historia de Jesús. En la intención de la carta mentira significa tanto falsedad (herética) como algo que separa de la realidad de Dios. Si la revelación en Cristo es la verdad, la negación de esta verdad será mentira. Quien niega es el Anticristo (1Jn 2,22); es un «profeta de la mentira» (1Jn 4,1). Si lo que se pide es hacer la verdad (Jn 3,21; 1Jn 1,6), quien obra contra la verdad será un mentiroso: «Quien dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él» (1Jn 2,4). Si uno afirma que ama a Dios, pero odia al hermano, es un mentiroso (1Jn 4,20).

El Apocalipsis joánico condena la mentira con gran acritud. La mentira es insinceridad al tiempo que incredulidad e idolatría. En la boca de los bienaventurados, que siguen al cordero, no se encontró mentira (14,5; 21,27). Los que pertenecen a la comunidad de Cristo están «virginalmente» intactos de toda mentira (14,4). Satanás y sus colaboradores andan con mentiras que el vidente describe, sirviéndose de

imágenes míticas, como seres demoníacos. Junto a la bestia apocalíptica actúa el profeta de la mentira (16,13; 19,20; 20,10). La mentira es un pecado que se castiga con la condenación eterna; es el concepto que resume todos los vicios. Los embusteros tendrán su suerte «en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda» (21,8; 22,15).

III. EL JURAMENTO

Como quiera que la sociedad humana sólo puede subsistir sobre la verdad, y dado que ésta se halla frecuentemente amenazada por la mentira, la comunidad busca una garantía de verdad. En todas partes se intenta obtener tal garantía por medio de una aseveración especial que es el juramento. El juramento invoca a Dios como testigo. Por ser omnisciente, Dios conoce la verdad del enunciado, y por ser santo y omnipotente castigará el perjurio. El juramento puede empeñar también los bienes más elevados del que lo presta, incluso su vida, bienes que deben perderse si lo que se afirma es falso. De ahí que el juramento suele ir acompañado de maldición.

Aunque el juramento se practicaba universalmente en la antigüedad, no por eso dejó de advertirse también su carácter discutible. Algunas éticas griegas lo reprobaban. Los pitagóricos exigían que «no se jurara por los dioses y que cada uno procurase ser siempre digno de crédito» (Diógenes Laercio 8,22; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 47). Epicteto *(Enchiridion* 33,5) mandaba a sus discípulos: «Resístete a jurar en todos los casos, y si no, hazlo en los indispensables.»

También en Israel fue corriente la prestación de juramento en todas las épocas. Puede hacerse por particulares y entre

particulares. Esaú jura a requerimiento de su hermano (Gén 25,33), José a requerimiento de su padre (47,31), Rahab a requerimiento de los espías (Jos 2,12-14) y Joab lo hace ante el rey David (2Sam 19,8). Los reyes exigen el juramento de los príncipes y de los pueblos (1Sam 14,28; 1Re 18,10; Esd 10,5; Ecl 8,2). Los acuerdos se sellan con juramento de manera que Dios sea el árbitro entre ambas partes (Gén 31,49-53). La ley establece que el acusado preste juramento sobre su testimonio y sobre su purificación (Gén 14,22; Éx 22,8.11; Núm 5,21; Job 31). El matrimonio es una alianza sellada con juramento (Rut 4,7-12).

En Israel naturalmente sólo estaba permitido jurar por Yahveh (Dt 6,13; 10,20); el juramento por otros dioses era idolatría (Jer 5,7; 12,16; Os 4,15; Am 8,14; Sof 1,5). Como el juramento es una solemne profesión de fe en Dios (Is 19,18; 48,1; Jer 12,16), así también el perjurio constituye un abuso del nombre de Dios (Éx 20,7; Lev 19,12). El que jura se maldice a sí mismo en caso de romper su juramento (Núm 5,21; Is 65,15; Jer 29,22; Job 31); el juicio punitivo de Dios hará presa en él (1Re 8,31).

También Yahveh jura, y sólo puede jurar por sí mismo ya que no hay nadie mayor que él (Gén 22,16; Éx 32,13; Am 6,7; 8,7; Is 45,23; Jer 11,5). Con su juramento Dios garantiza la verdad y estabilidad de su palabra (Sal 110,4).

El juramento y su práctica se fueron deteriorando en Israel. Los últimos profetas se lamentan de la decadencia (Zac 5,3; Mal 3,5). Los Salmos (15,4; 24,4) piden fidelidad al juramento. El Sirácida (Eclo 23,9-11) pone en guardia contra la ligereza en el jurar, cosa que era frecuente. Y se da también cierta reserva ante el juramento a causa de la insuficiencia humana (Ecl 9,2). Como existía la sensación de que el mucho jurar resultaba sospechoso, se quería evitar por lo menos el abuso del

nombre de Dios sustituyéndolo por otras palabras. Naturalmente de esta manera pudo originarse una casuística con la que se intentaba escapar a la obligación que imponían las promesas hechas. El judío piadoso que lo advertía rechazaba tales subterfugios como blasfemos. Aun así se discutió tal procedimiento. Lo sabemos por las severas palabras de Jesús (Mt 5,34-36; 23,16-22), e incluso por las fuentes rabínicas[5]. La Mishná intenta poner coto al vicio de jurar y castiga al perjuro con los azotes. Según Filón (Decal. 84-93) lo mejor es no jurar; sigue luego el jurar con verdad; y lo peor de todo es el perjurio. Quien jura debe preguntarse si «está limpio en el alma, el cuerpo y la lengua, pues sería pecaminoso que de la misma boca que pronuncia el nombre santísimo salieran también discursos aborrecibles». Los esenios exigían juramentos gravísimos a los que ingresaban en la comunidad, rechazando en absoluto cualquier otro juramento (FILÓN, *Quod omnis probus liber sit* 84; JOSEFO, *Guerra Judía* 2,135-142). También la comunidad de Qumrán pedía que al ingresar en ella se jurase por la ley de Moisés (1QS 2,1-18; 5,8; *Escrito de Damasco* 15,6.8). El Escrito de Damasco permite el juramento judicial, pero no el privado. Y en todo caso en el juramento no se pueden mencionar ni la Tora ni el nombre de Dios (9,8-10; 15,1-4).

El Nuevo Testamento va más allá de las reservas judías y critica con mayor dureza aún el juramento. Así lo formula una de las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,33-37). La ley de Israel quería proteger la santidad del juramento y salva-

---

5. J. SCHNEIDER, art. ὀμνύω, en ThWb 5 (1954) 177-185; id., ὅρκος, ibid., 458-463; H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 328-336; 931s; O. BAUERNFEIND, *Eid und Friede*, Stuttgart 1956; F. HORST, *Der Eid im Alten Testament* = «Gottes Recht» (dir. por W. Wolf), Munich 1961, 292-314; G. NIEMEIER (dir.), *Ich schwöre*, 2 vols., Munich 1968; G. STÄHLIN, *Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im Neuen Testament*, en «Novum Testamentum» 5 (1962) 115-143.

guardar la observancia de los votos. Pero a la comunidad neotestamentaria, que espera el reino de Dios, se le exige más. En ella vige el mandamiento de Cristo, legislador mesiánico: «Yo os digo que no juréis.» En la nueva economía el juramento ya no tiene sentido. Solamente es posible, e incluso necesario, donde se cuenta con la posibilidad, casi con la seguridad, de la mentira. Por eso el dicho del Señor prohíbe en absoluto el juramento. Y si se evitara pronunciar el nombre de Dios en el juramento usando palabras sustitutivas, no sería más que un juego de palabras: cuando se jura por el cielo o por la tierra se está jurando por el Creador, como cuando se jura por Jerusalén, la ciudad de Dios, se está jurando por el mismo Dios. Ni siquiera su propia vida puede poner el hombre como prenda de su juramento, puesto que no es dueño de ella. El juramento es siempre un intento de disponer de Dios, de mezclarle en los asuntos terrenos y humanos, de envolver, en fin, su verdad con la mentira humana. ¿Cómo puede el hombre atreverse a ello? El hombre debe permanecer en su terreno, que es ya suficiente para obligarle. Deben bastar las palabras sí y no, pues hay que respetar estrictamente su valor. Un juramento que pase de ahí «proviene del maligno». En el texto original es éste un genitivo que puede entenderse como masculino o como neutro. En el primer caso haría referencia al diablo, el maligno que seduce al hombre y le hace jurar. Y es que el diablo es «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44) [6].

---

6. No se puede decir que Jesús haya ido contra su propia prohibición aduciendo que en Mt 26,64 no sólo no rechazó la conjura que le hizo el sumo sacerdote sino que incluso contestó aceptando esa petición de juramento. Según la Ley, bajo la que se halla el sumo sacerdote, es posible el juramento para facilitar el hallazgo de la verdad; más aún, está prescrito. Prohibido sólo ha de estarlo en la comunidad de discípulos que espera el reino. Por eso, Jesús no podía vedarle al sumo sacerdote el uso del juramento, aunque personalmente no contesta con un juramento sino con una sencilla afirmación.

Se discute también la casuística del juramento en una de las maldiciones lanzadas contra los fariseos (Mt 23,16-22). Los juramentos y votos que se hacen por el templo, dicen los escribas, no tienen valor, pero sí el juramento que se hace por el oro del templo. La razón es que al nombrar el templo uno podría pensar solamente en el gran edificio, y no en su cualidad determinante que es la de ser casa de Dios. Así pues, no se habría invocado a Dios como testigo. En cambio, el oro de los adornos y de los vasos del templo estaba directamente dedicado a la gloria divina. Por consiguiente un juramento por el oro del templo haría referencia necesariamente a Dios, por lo menos de modo implícito. Pero la crítica de Jesús replica que el templo es más que el oro, que es el templo el que santifica el oro de sus adornos. Igualmente ridícula es la distinción entre el altar y la ofrenda que se pone sobre él, o entre el cielo y Dios cuyo trono es. En Mt 5,33-37 se prohíbe en absoluto el juramento, mientras que en Mt 23, 16,22 solamente su abuso. Pero la relación existente entre ambas sentencias difícilmente puede ser tal, que Mt 23,16ss exprese una tradición desconocida por completo para Mt 5,33ss, atribuyéndose además Mt 23,16ss al ámbito judío. La diferencia consiste más bien en que Mt 23,16ss representa todavía un enfrentamiento con el fariseísmo. En tal contexto no tendría sentido la prohibición total del juramento, que sólo puede ser válida para la nueva comunidad [7].

7. Sobre la perícopa de Mt 23,16-22, igual que sobre su discurso conminatorio a los fariseos en Mt 23,1-36, hay que preguntar si en la composición del discurso no ha intervenido el ulterior enfrentamiento entre Iglesia y sinagoga, que luego se ha puesto en labios de Jesús. Pero precisamente esta perícopa parece remitirse a un tiempo anterior, puesto que la casuística sobre el templo había quedado ya sin objeto con su destrucción en el año 70. Por otra parte, las fórmulas detalladas tanto de Mt 5,33ss como de 23,16ss podrían haber recibido su contenido de las discusiones haláquicas; cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Munich [4]1959, 184.

La parénesis de la carta de Santiago (5,12) alude también al juramento: «No queráis jurar ni por el cielo ni por la tierra, ni con otro juramento alguno. Mas vuestro modo de asegurar sea: sí, sí; no, no; para que no caigáis en condenación.» Así pues la carta, como la sentencia del Señor en Mt 5,33s, prohíbe el juramento y exige una veracidad incondicional. Que todo sí sea un verdadero sí, y todo no un verdadero no. La carta no aduce la sentencia como frase del señor. Por consiguiente, queda abierta la cuestión, como ocurre con otras sentencias de este escrito, de si Santiago cita una frase del Señor, o si tanto las palabras de Jesús como las de Santiago beben independientemente del tesoro de la sabiduría proverbial judía. En el caso de que Santiago citase una frase del Señor que la tradición había hecho llegar hasta él, por su brevedad sería tal vez más original que la forma de Mt 5,33ss, posiblemente ampliada con posterioridad. En tal caso la diferencia entre Sant 5,12 y Mt 5,37 difícilmente podría consistir en que la frase del Señor (Mt 5,37) recomendase una fórmula de mera aseveración (sí por sí, no por no), mientras que Santiago exigiría una veracidad absoluta. Se trataría más bien de que ambas exigen una veracidad tal en las palabras que excluyen cualquier tipo de falsedad. La vida del discípulo debe realizarse a verdad descubierta.

Aunque Pablo no formula nunca un juramento explícito, no es raro sin embargo que use en sus cartas, de manera más o menos espontánea, aseveraciones parecidas al juramento, poniendo a Dios por testigo de su sinceridad: «Mas Dios verdadero me es testigo de que la palabra que os he anunciado no es sí y no» (2Cor 1,18). De manera similar invoca la veracidad divina en Rom 1,9; Gál 1,20; Flp 1,8; 1Tes 2,4.10. Puede que Pablo se atenga a fórmulas veterotestamentarias en las que se invoca a Dios como testigo entre dos pactantes (Gén 31,50; Jue

11,10; Jos 22,22; 1Sam 12,5; 20,23). Junto a esa invocación aparece en Pablo la apelación a Cristo (2Cor 2,17; 11,10; 12,19) y al Espíritu (Rom 9,1). El Apóstol empeña hasta su propia vida: «¡Tomo a Dios por testigo que me castigue!» (2Cor 1,23). Por cierto, que en Mt 5,36 se prohíbe jurar por la propia cabeza, porque el hombre no puede disponer de ella. Mas en tales aseveraciones se evidencia la conciencia que el Apóstol tenía de estar obligado y ligado al servicio de Dios en todos los sentidos. El Apóstol ha de responsabilizarse de todo conforme a su vocación. Y las frases citadas están en tensión con la prohibición evangélica de jurar. Es probable que Pablo no conociera sentencias del Señor como la de Mt 5,33-37. Y sus aseveraciones bien pueden delatar la mentalidad judía.

Recogiendo algunos enunciados veterotestamentarios, el Nuevo Testamento habla sin especial intención de los juramentos con que Dios manifestó su misericordia a los patriarcas (Lc 1,73; Act 2,30; Heb 3,11.18; 4,3). La carta a los Hebreos explica algunos textos; así sobre Gén 22,16: «En la promesa que Dios hizo a Abraham, como no tenía a otro mayor por quien jurar, juró por sí mismo» (Heb 6,13) [8]. Dios respaldaba sus palabras con un juramento para poner de manifiesto el carácter inviolable de su voluntad (6,17). Por consiguiente, el juramento es una señal de condescendencia y una garantía de la fidelidad divina. También por medio de un juramento (Sal 110,4) instituyó Dios el sacerdocio de Jesús; el sacerdocio leví-

8. Heb 6,13 se refiere a Gén 22,16s. A propósito del mismo lugar explica FILÓN, *Leg. Alleg.* 3,203: «Es excelente que la promesa esté reforzada por un juramento, y además un juramento adecuado a Dios; pues, Dios no jura por algo distinto de él mismo ni más fuerte que él, sino por su propio ser que es el mejor de todos.» Probablemente Heb y Filón dependen de la misma tradición exegética. Con todo, Filón apostilla: «Por supuesto, que hay quienes han afirmado que es improcedente que Dios jure.» Esto supone una crítica a la exposición del Antiguo Testamento, cosa que según parece no afecta a Heb.

tico es inferior porque fue instituido sin juramento (7,20s). El juramento revela y fundamenta la dignidad incomparable del sumo sacerdote Cristo. Por la misma razón es superior la nueva alianza a la antigua (7,22). De las sentencias veterotestamentarias sobre el juramento divino concluye la carta a los Hebreos acerca del significado del juramento en general: «Ello es que los hombres juran por quien es mayor que ellos: y el juramento es la mayor seguridad que pueden dar para terminar sus diferencias» (6,16) [9]. Por tanto, los hombres, a diferencia de Dios que jura por sí mismo, cuando juran se revocan al Dios grande y le invocan como fiador. Es indiscutible que tal juramento cuenta en la sociedad humana; más aún, es necesario para comprobar la validez de las palabras. Para la carta a los Hebreos el uso del juramento no presenta problema alguno. Difícilmente se podrá negar que Heb y Mt 5,33-37 están en oposición.

Tampoco el Apocalipsis de Juan encuentra dificultades en la práctica del juramento, pues en él aparece un ángel que jura solemnemente por el Dios viviente y eterno, creador del universo. El juramento afirma y garantiza la certidumbre y proximidad de la salvación escatológica (10,6).

No sólo la Biblia en su conjunto, que se extiende a lo largo de varios siglos, sino incluso el mismo Nuevo Testamento es muy poco conteste en la valoración del juramento. La prohibición radical del juramento, tal como aparece en la sentencia del Señor de Mt 5,33ss, la desconocen algunos libros.

Tampoco la Iglesia de Jesús ha podido cumplir a lo largo de su historia el susodicho ideal de su Señor. Cierto que, obe-

---

9. Una vez más Filón se expresa de una manera similar acerca del juramento *(De somniis* 1,12): «Por medio de un juramento se deciden cosas dudosas, se consolida lo inseguro y se hace fidedigno lo que no es creíble.» Probablemente Heb y Filón siguen ideas judeo-helenísticas.

deciendo la sentencia de Jesús, ha condenado siempre el juramento privado hecho a la ligera; pero siempre ha reconocido el juramento en el campo profano, incluso cuando la sociedad y el Estado ya eran cristianos. A la vista de la frecuencia con que se exige el juramento, hasta en casos insignificantes, ante la cantidad de perjurios castigados y de los que han quedado impunes, podemos decir que el juramento se encuentra en evidente estado de emergencia y que requiere urgentemente un remedio. En la propia Iglesia se ha exigido y se sigue exigiendo constantemente el juramento. Las Iglesias de todas las confesiones defienden su necesidad y desestiman como un romanticismo sectario su recusación. Es difícil resignarse a que en la Iglesia se preste el juramento sobre el libro de los Evangelios en que se dice: «De ningún modo juréis.» Esta realidad pone de manifiesto que la Iglesia no es el reino de Dios, sino que también ella es ese mundo en que reina el mal. Es por eso que pide sin intermisión: «Líbranos del mal» (Mt 6,13).

XXII

TRABAJO

G. BERTRAM, art. ἔργον, en ThWb 2 (1935) 631-653. F. HAUCK, κόπος, ibid., 3 (1937) 827-829. F. HAUCK, art. *Arbeit,* en RAC 1 (1942) 585-590. A. AUER, *El cristiano en la profesión,* Herder, Barcelona 1971. W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel,* Stuttgart [2]1956. M.D. CHENU, *Hacia una teología del trabajo,* Estela, Barcelona [2]1960. H. PREISKER, *Das Ethos der Arbeit,* Gnadenfrei 1936. A. RICHARDSON, *Die biblische Lehre von der Arbeit,* Francfort/Main 1953. A. RONDET, *Théologie du travail,* París 1953. P. SCHOONENBERG, *Die Welt der Arbeit* = «Gottes werdende Welt», Limburgo 1963, 163-231. E. TESTA, *Il lavoro nella Bibbia,* Asís 1959.

La actitud personal ante el trabajo no es el elemento menos interesante entre los que determinan el carácter ético de la vida. Y aunque en la sociedad industrial moderna el concepto del trabajo tiene un alcance y un peso de los que nada podía saber la Biblia, la aportación de ésta al ethos del trabajo no deja de ser importante.

Según el mito griego, en la primitiva edad de oro la tierra daba por sí sola los alimentos ahorrándole al hombre la necesidad del trabajar. «Y éstos vivían como los dioses, libres todavía de las preocupaciones humanas, del trabajo y de toda tribulación... La tierra se encargaba ella sola de producir frutos y alimentos» (Hesíodo, *Trabajos,* 112-118). El trabajo es «el

más pesado de los males que dios inflige al hombre cuando nace» (Homero, *Ilíada* 10,71). Sin embargo la realidad histórica no parece haber despreciado el trabajo. En los poemas de Homero, que en sus partes más antiguas reflejan la vida de la nobleza griega del siglo VIII a.C., se estima todo trabajo como útil. Hasta el dios Vulcano trabaja como herrero habilidoso. A veces se nos presentan incluso reyes y héroes poniendo manos al trabajo (Homero, *Ilíada* 6,313; 21,37). Penélope realiza junto con sus doncellas un trabajo femenino (Homero, *Odisea* 1,358). Por supuesto, que esta valoración del trabajo desaparece; los nobles y ricos se retraen cada vez más de trabajar personalmente; el cultivo de la tierra y los trabajos manuales se confían a trabajadores asalariados o a esclavos. Sólo es digna del hombre libre la musa de la ciencia, de la poesía y del arte, o la participación en la administración pública. La filosofía intenta fundamentar teóricamente esta situación social: Platón y Aristóteles creen y dicen que la forma estrecha de vida, propia del artesano, es perjudicial para la virtud y para el alma; las clases de los filósofos, guerreros y gobernantes deben estar libres de ella. Fue la escuela estoica la adelantada en una valoración positiva del trabajo. Marco Aurelio (5,1; 9,12) declara que el hombre, que por naturaleza es un ser activo, favorece con su trabajo la armonía del mundo. En el antiguo mundo romano, en que el Estado estaba constituido por labradores libres, se apreciaba el trabajo; ejemplo de ello son los escritos de Catón el Viejo. Pero también allí decayó la estima del trabajo. Cicerón *(De officiis* 1,42) expresa el juicio de las clases altas de Roma: «Todos los artesanos se ocupan en quehaceres sucios, y no hay nada noble en un taller».

Según la historia (yahvista) de los orígenes, el estado paradisíaco del hombre constituye el orden creacional del tra-

bajo. «Tomó, pues, el Señor Dios al hombre, y púsole en el paraíso de delicias para que lo labrase y guardase» (Gén 2,15). El ethos laboral del Antiguo Testamento está fundamentalmente condicionado por el relato de la creación que se contiene en el escrito sacerdotal (Gén 1,1-2,4). La alternancia de día y noche y la sucesión de seis días laborables seguidos de un día de descanso dan como resultado un ritmo de trabajo y descanso. Este orden tiene su fundamento tanto en la actividad y el descanso del mismo Dios, como en su mandamiento explícito (Gén 2,3; Éx 20,11): el trabajo humano es reflejo del trabajo divino. Este orden vale para todos los hombres, incluso para los extranjeros (Éx 20,10; Dt 5,14). Hasta a los animales se les concede una pausa el día de descanso (Éx 20,10; 23,12).

Fuera de la Biblia no se daba en ninguna parte un orden social semejante. Por lo general el ocio era privilegio de los hombres libres, mientras que la obligación de los demás era trabajar todos los días. El día semanal de descanso, válido para todos, es un logro social de consecuencias incalculables.

En el himno del Salmo 104, otro relato de la creación, se le asigna al hombre, a diferencia de todas las demás criaturas, el trabajo libre. Es institución de Dios que con el clarear del nuevo día el hombre vaya al trabajo (Sal 104,23). Por ello se alaba al creador. «Despiertas a la aurora... El hombre sale entonces al trabajo, y a su labor se entrega hasta la tarde. ¡Cuán numerosas son, Señor, tus obras! Y todas las has hecho sabiamente» (vv. 23s).

Según esta concepción del mundo y de la vida, el trabajo es un precepto y una obligación general. Para todos vale la afirmación: «Comerás del trabajo de tus manos, de dicha gozarás y buena suerte» (Sal 128,2). La literatura proverbial del Antiguo Testamento censura a los perezosos y alaba al

trabajador diligente (Prov 6,6-11; 14,23), como también a la habilidosa ama de casa (31,13-27). Quien no trabaja, es justo que viva en la miseria (Eclo 20,30; Prov 10,4; 12,11; 19,15; 21,25).

Desde luego el trabajo no es por sí mismo un culto a Dios, puesto que está preceptuado un día de descanso, el sábado, para consagrárselo por completo a Dios. El culto divino del sábado se prescribió expresamente más tarde (Lev 23,3; Is 1,13). La necesidad del trabajo no es consecuencia ni maldición del pecado original. Por supuesto, que el hombre experimenta la fatiga y la frecuente esterilidad del trabajo considerándolo entonces como una maldición. Pero lo maldito no es el trabajo, sino más bien la tierra; es decir, las condiciones laborales (Gén 3,17-19). A consecuencia del pecado de Caín, la tierra ya no da su fruto (Gén 4,12).

Todo el que es justo y piadoso trabaja en el pueblo de Israel. Dios enseña a los hombres el trabajo; instruye al labrador sobre la mejor manera de arar, sembrar y cosechar (Is 28,26.29); llena de su espíritu a los artistas para que ejecuten toda clase de trabajos como forjadores de oro y bronce, como albañiles y tejedores (Éx 35,30-35). La piedad confía en la protección divina sobre el trabajo. «La bondad del Señor Dios nuestro sea con nosotros; y tú secúndanos la obra de nuestras manos» (Sal 90,17). La bendición del trabajo es el premio que otorga Dios a los justos (Dt 15,10; 16,15; Job 1,10). Se aprecian por igual el trabajo corporal y el mental. Los maestros de Israel, los rabinos, tenían también todos la costumbre de practicar algún oficio manual. Se conoce el oficio de más de cien escribas citados por el Talmud.

En el Israel de la época helenística se escuchan ecos nuevos procedentes de la valoración griega del trabajo. El trabajo se considera desde un punto de vista pesimista; al modo

de la problemática griega, se lamenta la vanidad y caducidad del trabajo (Ecl 1,17; 2,11.17-23): Dios impuso el trabajo a los hijos de los hombres como carga enojosa (Ecl 1,13). Se deja notar también la concepción griega cuando se subestima el trabajo corporal en relación con el ocio de las clases cultas: el labrador, el albañil, el herrero y el alfarero dirigen su mente y esfuerzo al trabajo manual, mas no tienen sitio en el consejo y en la asamblea del pueblo ni demuestran instrucción ni cultura (Ecl 38,24-34). Aquí se razona claramente sobre las circunstancias y conceptos griegos, y es el ethos griego el que prevalece. Pero a través de los libros tardíos del Antiguo Testamento, como a través de los escritos extracanónicos y de las sentencias rabínicas, se puede comprobar que sigue en vigor el auténtico sentido moral judío del trabajo; cf. Eclo 10,27; Prov 28,19. El poema judío del Pseudo-Focílides, de esa misma época, ensalza al estilo antiguo la agricultura, la artesanía y el comercio. Los esenios se sometían cotidianamente a un duro trabajo corporal que los ocupaba desde la mañana hasta el atardecer (JOSEFO, *Guerra Judía* 2,8,5); entre ellos no había esclavos. «Todos son libres y trabajan juntos» (FILÓN, *Quod omnis probus liber sit* 76 y 79). En Qumrán —probablemente también una comunidad esenia— se dice: «Cuando mis manos y mis pies se encaminan al trabajo, quiero alabar su nombre» (1QS 10,13). El producto del trabajo era propiedad común: «Todos deben mostrarse obedientes en cuanto al trabajo y a la propiedad» (1QS 6,2).

En las postrimerías del judaísmo tardío se va imponiendo poco a poco una concepción distinta que resquebraja la seguridad del ethos. Esta época se ve abrumada por el convencimiento de que la existencia del hombre se halla corrompida por el pecado. También sus obras se ponen en tela de juicio:

«Injustas son todas las obras de los hombres» (3Esd 4,37); «¿De qué nos sirve la promesa del mundo inmortal, si hemos hecho obras perecederas?» (4Esd 7,119).

La valoración veterotestamentaria del trabajo sigue vigente en el Nuevo Testamento. Los evangelios presentan la vida de Jesús como una vida en la que el trabajo, resultaba algo tan natural como entre sus coetáneos judíos. Jesús procede de la clase trabajadora y toma parte en su labor (Mc 6,3; Mt 13,55) [1]. Si al mismo tiempo es honrado como Rabbí (Mc 9,5; 10,51; 11,21), este doble oficio responde a las tradiciones de su pueblo. Los discípulos más cercanos a Jesús proceden casi todos de la clase trabajadora, e incluso son llamados mientras trabajan (Mc 10,28s; Mt 4,18-22; 19,27-29; Lc 5,11.28s). Las sentencias y discursos de Jesús, sobre todo las parábolas, le acreditan como un hombre que consideraba con gran atención y simpatía los trabajos y oficios cotidianos. De todos habla: de cómo siembra y cosecha el labrador, del pastor fiel y del infiel, del pescador, del jornalero que trabaja en la viña, del recaudador de impuestos, del comerciante, del juez, del médico. Describe todos los estados de vida en que se reparten los hombres: los siervos y esclavos domésticos, que carecen de cualquier derecho, los administradores y arrendatarios, la esclava que afana en el molino, la mujer que atiende las labores de la casa, el padre de familia lleno de cuidados, y el señor con autoridad, sea ministro, sobe-

1. Según Mc 6,3 Jesús es un artesano; en los pasajes paralelos es hijo del artesano (Mt 13,55) e hijo de José (Lc 4,22). ¿Es que la devoción se escandalizó de que Jesús fuera un artesano e intentó suavizar el hecho? Los Evangelios no parecen conceder gran importancia al hecho de que Jesús hasta sus treinta años trabajara como un obrero. Pero si la predicación de los apóstoles entendió los sufrimientos y paciencia de Cristo como ejemplo de servicio y de amor (Mc 10,45; Gál 2,20; Flp 2,5; 1Pe 2,21), también resulta perfectamente posible presentar el ejemplo de Cristo en el taller como ejemplo de trabajo cristiano.

rano o rey. Las parábolas piden laboriosidad y fidelidad en el trabajo y en el servicio (Mt 20,1-16: los trabajadores en la viña; Mt 21,28-32: los dos hijos; Mt 24,45-51: el siervo fiel y el infiel; Lc 16,1-10: el siervo inútil; Lc 19,12-27: el administrador de las minas). La vida cotidiana y el trabajo que le es connatural pueden servir para ilustrar las circunstancias del futuro reino de Dios. Acaso la parábola de los talentos (Mt 25,14-30) nos diga una palabra directa sobre el trabajo: el siervo que enterró su talento en tierra es castigado por malo y haragán; los siervos diligentes, que han trabajado con su capital, son alabados y premiados con la entrada en el gozo del Señor. Y, por último, la parábola nos dice que el sentido y la meta del trabajo no están en este eón, sino en el mundo venidero.

El Nuevo Testamento describe la institución del sábado. La santidad del día no puede ser profanada por ninguna clase de trabajo. Tal profanación se daba por el mero hecho de arrancar espigas —lo cual equivalía a una cosecha (Mc 2, 23s)—, o de prestar a los enfermos una ayuda que no fuera urgente (Mc 3,1), como también por el hecho de caminar más de lo que está permitido en tal día (Act 1,12). Para no violar el sábado, el cadáver de Jesús tiene que ser enterrado la víspera (Mc 15,42-47). Siguiendo la costumbre, también Jesús y sus discípulos van el sábado a la sinagoga para tomar parte en el culto divino (Mc 1,21; 6,2). Asimismo los primeros misioneros cristianos enseñan y predican el sábado durante la celebración del culto divino (Act 13,14s y passim). Pero los Evangelios refieren algunos conflictos surgidos a causa del sábado. Superando con mucho la doctrina de los rabinos, para los cuales era lícito hacer en sábado cosas necesarias e imprescindibles, las palabras del Señor afirman: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el

sábado» (Mc 2,27). De la misma manera que Jesús liberó otros mandamientos del Decálogo del estado de fosilización legalista exigiendo su cumplimiento con todo el corazón, también reinterpretó el mandamiento relativo al sábado. Pero al referir los conflictos sobre el reposo sabático los Evangelios no pretenden sólo narrar algunos sucesos pasados; la comunidad quiere también fundamentar así su ruptura con la interpretación legalista del precepto del sábado.

El Nuevo Testamento descubre y pone de relieve el contenido escatológico del sábado como prefiguración del reposo celestial. Ya en el Antiguo Testamento (Sal 95,11; Is 32,18; Jer 6,16; 31,2) hay algunas alusiones en este sentido. La idea le expresa y desarrolla la carta a los Hebreos (3,7-4,11): el descanso sabático después de la obra de la creación es una promesa divina para el pueblo elegido. El trabajo del hombre no es una agitación sin fin; al igual que el trabajo del Creador, alcanzará también la corona del reposo; el fin último del hombre no es el trabajo, sino la paz [1a]. Sin embargo el ethos laboral del Nuevo Testamento no es totalmente inquebrantable. La voluntad de trabajo no puede convertirse en servicio de Mammón (Mt 6,24). En las palabras del Señor: «No andéis preocupados por vuestra vida... mirad las aves del cielo» (Mt 6,25s), los animales no son modelo de indiferencia y ociosidad, sino testigos de la providencia divina (cf. Teología del Nuevo Testamento I, 34). Fiado de esa providencia, el discípulo puede realizar confiadamente su tarea. Aquí se proclama el Evangelio para el hombre trabajador. También el relato de la visita de Jesús a María y Marta pone en guardia contra la excesiva preocupación (Lc 10,38-42). Su frase: «Te afanas y acongojas por muchas

1a. O. HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief,* Tubinga 1970.

cosas... Cuando con una sola cosa basta» viene a decir que por el trabajo no se debe olvidar lo que es más importante: la apertura y buena disposición para recibir la palabra de Dios que abre la puerta de la vida eterna. La parábola del gran banquete, en su forma lucana (Lc 14,15-24), contiene la advertencia de que quien se sumerge en negocios y ganancias llega tarde al banquete eterno de Dios[2].

De acuerdo con la práctica rabínica y con la valoración israelítica del trabajo, Pablo aprendió y ejerció un oficio manual (Act 18,3; 20,34). De ello habla repetidamente en sus cartas. Los misioneros tienen derecho a hacerse mantener por las comunidades; es un derecho que se funda en el Antiguo Testamento, en la costumbre general, y en que el mismo Cristo lo dispuso así (1Cor 4,12; 9,4-18; 2Cor 11,7-14; 12,14; 1Tes 2,9; 2Tes 3,7s). En las cartas pastorales (1Tim 5,17s; 2Tim 2,4-6) se reitera este principio. Pero tanto Pablo como Bernabé renuncian a este derecho (1Cor 9,6). El Apóstol obra así para quitar a sus adversarios (judíos y judaizantes) cualquier pretexto del que pudieran servirse para acusarle del propósito de enriquecerse con la proclamación del evangelio (1Cor 9,3; 2Cor 11,12). Pero, además, por propia decisión Pablo no quería ser gravoso a nadie exigiendo su manutención (2Cor 11,9; 1Tes 2,9). No quería obstaculizar de esa manera el camino del evangelio (1Cor 9,12). Con todo Pablo aceptó una ayuda de parte de la comunidad de Filipos, de la que se sentía especialmente cerca y de la que no había que temer malentendidos (2Cor 11,9; Flp 4,10.15). Mas para el Apóstol sigue siendo un honor el hecho de llevar el evangelio sin pedir recompensas (1Cor 9,15; 2Cor 11,10).

2. Habría que preguntar si la parábola no refleja ya una ascética cristiana ulterior, sobre todo en la depreciación que hace tanto de los bienes y posesiones como del matrimonio; cf. cap. XX.

Está convencido de que esto le hace acreedor a un galardón especial (1Cor 9,17). Mientras los maestros ambulantes griegos, con los que Pablo tal vez se encontraba por los caminos, creían que por la dignidad de la sabiduría y por la suya propia debían mantener sus manos apartadas del trabajo, Pablo se considera obligado, precisamente por causa de su misión, a trabajar con sus manos.

También en sus comunidades exigía Pablo el trabajo cotidiano, silencioso y constante. No puede ser casual el hecho de que sólo en los escritos neotestamentarios que pertenecen al mundo griego se reprenda la aversión al trabajo; en las comunidades judías el valor moral del trabajo se daba por supuesto. Desde el principio tuvo Pablo que estimular al trabajo a la comunidad de Tesalónica (1Tes 4,11; 2Tes 3,6.10). Es posible que la espera de la inminente venida del Señor (2Tes 2,2) ofuscase a muchos haciéndoles abandonar el trabajo ordenado, que ya no parecía necesario. De ahí la exhortación de Pablo: «Os exhortamos, hermanos, a progresar cada vez más, y a que procuréis vivir en paz, atendáis a las cosas propias y trabajéis con vuestras manos, conforme os tenemos ordenado, para que os portéis modestamente con los que están fuera y no padezcáis necesidad» (1Tes 4,11s). Los cristianos están obligados al trabajo por el buen nombre de la comunidad, rodeada con demasiada frecuencia de un ambiente malévolo. El trabajo salvaguarda asimismo la libertad personal; quien no trabaja se encuentra en vergonzosa dependencia de otros. La carta segunda a los Tesalonicenses repite: «Quien no quiere trabajar, tampoco coma; porque hemos oído que andan entre vosotros algunos indisciplinados que no se ocupan en otra cosa que en bagatelas. Pues a estos tales los apercibimos y les rogamos por nuestro Señor Jesucristo que, trabajando tranquilamente, coman su propio

pan» (2Tes 3,10-12). El trabajo es una institución que obliga a todos; el ocio es «una vida indisciplinada» (1Tes 5,14; 2Tes 3,6.11). Quien pretende comer sin trabajar lesiona la norma general. El trabajo pertenece al orden de la creación y es también un deber de justicia. No se puede ser una carga para nadie (2Tes 3,8). Cuando Pablo exhorta una y otra vez a la comunidad en nombre de Dios (1Tes 4,9) y de Cristo (2Tes 3,6) a llevar una vida ordenada, es porque el ocio en último término no es señal de una falsa escatología, sino de una ausencia de escatología. Quien es remiso en el trabajo olvida que un día habrá de rendir cuentas.

Hay otras razones que fundamentan la exhortación al trabajo: «El que hurtaba, no hurte ya; antes bien trabaje, ocupándose con sus manos en algún ejercicio honesto para tener con qué dar al necesitado» (Ef 4,28). El trabajo proporciona los medios para practicar la caridad, y la posibilidad de participar comunitariamente en las tareas ideales. Un eco de esto se percibe también en las palabras paulinas de Act 20,35: apelando a su propio ejemplo el Apóstol invita al trabajo. Es algo que debe hacerse también para poder ayudar al prójimo: «mucha mayor dicha es el dar que el recibir».

La exhortación bíblica al trabajo no cae en exageraciones. No afirma que el trabajo sea una pura alegría o que tenga sentido en sí mismo como plenitud de vida. También el Antiguo Testamento sabe que la vida comporta fatiga y trabajo agobiante (Sal 90,10); el hombre ha nacido para la aflicción (Job 5,7). El Evangelio habla con sentido realista del duro trabajo agrícola de los esclavos (Lc 17,7). Sólo con la alegría de los últimos tiempos tendrá el trabajo su verdadera recompensa (Mt 25,21). Por mucho que Pablo se gloríe de ganarse la vida con el trabajo de sus manos, no deja de confesar sinceramente: «Nos afanamos trabajando con nues-

tras propias manos» (1Cor 4,12). Al enumerar sus sufrimientos detalla: «azotes, cárceles, motines, trabajos, desvelos, ayunos» (2Cor 6,5). El Apóstol realiza su ministerio en «trabajos y miserias, en muchas vigilias, en hambre y sed, en muchos ayunos, en frío y desnudez» (2Cor 11,27). Las fatigas de Pablo son mayores que las que ha de soportar cualquier otro apóstol (2Cor 11,23). Estos sufrimientos no son mortificaciones adicionales elegidas por él mismo, sino con bastante frecuencia privaciones nacidas de la pobreza.

Con la misma palabra — κόπος[3] — que sirve para el trabajo corporal, designa también el Evangelio el ministerio en la comunidad de los discípulos (Mt 9,37s; 10,10; Lc 10,2.7). Su vida misionera la califica Jesús como «las obras que el Padre me puso en las manos» (Jn 5,36; 9,4). También Pablo describe su ministerio misionero como un trabajo pesado y agotador; con la misma palabra abarca el trabajo manual y el ministerio apostólico: «Bien os acordaréis, hermanos, de nuestros trabajos y fatigas, cuando trabajaba día y noche, para no gravar a nadie, predicamos ahí el Evangelio de Dios» (1Tes 2,9). Igual que del suyo, Pablo también habla del trabajo misional y comunitario de los otros como de un «fatigarse» (Rom 16,12; 1Cor 15,58; 2Cor 10,15). Los que presiden la comunidad «se fatigan» (1Tes 5,12s). La expresión, debida probablemente a Pablo, siguen empleándola los Hechos de los Apóstoles (20,35) y las cartas pastorales (1Tim 4,10; 5,17). El trabajo, la fatiga y la paciencia del cristiano tienen su fundamento y resorte en la fe, la esperanza y la caridad (1Tes 1,3). El trabajo y la fatiga se llevan a cabo por amor al Señor y a la comunidad (Rom 16,6) y «en el

3. Hablando de su servicio Pablo emplea diecinueve veces los términos κοπιᾶν y κόπος, que designan preferentemente el trabajo corporal pesado, incluso el trabajo de los esclavos; F. HAUCK, ThWb 3 (1938) 827-829.

Señor» (16,12). Finalmente, cuando Pablo exhorta a «toda obra buena» (Rom 2,7; 2Tes 2,17) y a la «obra de la fe» (2Tes 1,11), en esa obra buena que es la vida cristiana entran el orden y la fatiga del trabajo. En la sentencia: «Todo cuanto hacéis sea de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre de nuestro Señor Jesús» (Col 3,17); el término «obra» tiene un sentido amplio, comprendiendo de modo muy especial la obra del trabajo. Sólo que trabajo y fatiga están sustentados por la gracia de Dios: «He trabajado más copiosamente que todos; pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1Cor 15,10). Los apóstoles son «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9; 1Tes 3,2). Pablo dice confiadamente: «Trabajad siempre más y más en la obra del Señor, pues que sabéis que vuestro trabajo no quedará sin recompensa delante del Señor» (1Cor 15,58).

Las sentencias y parábolas de Jesús presuponen la realidad de la esclavitud (Mt 18,23-35; 25,14-30; Mc 12,2-5; 13,34; Lc 12,42-48; 16,3). El servicio de los esclavos puede ser duro (Lc 17,7-10). Mas el Evangelio conoce también al «siervo bueno y leal» (Mt 25,21). La vida del esclavo sirve en las parábolas como imagen del servicio que se realiza en el reino de Dios, con lo que ennoblece esa existencia. El título de esclavo, hasta entonces despreciado, se convierte en título de gloria para la comunidad de los creyentes. «Quien quisiere ser entre vosotros el primero, debe hacerse siervo de todos» (Mc 10,44). Pablo se llama con frecuencia «esclavo de Jesucristo» (Rom 1,1 y passim), y esclavo de su Iglesia (2Cor 4,5). En las comunidades cristianas se supera la diferencia entre esclavos y libres, si no en sentido jurídico y social, sí, al menos, en un sentido cristiano y humano. En Cristo «ya no hay esclavo ni libre» (Gál 3,28); el esclavo es liberto de Cristo, igual que el libre es su esclavo (1Cor 7,22). Pablo

devuelve a su dueño al esclavo Onésimo, al que ha ganado para la fe. El Apóstol reconoce el orden legal existente; pero el esclavo cristiano es desde ahora para su señor y para la comunidad «hermano según el mundo y según el Señor», hermano como hombre y como cristiano (Flm 16). Con la vista puesta en la consumación de los tiempos, que se aguarda como cercana, Pablo quisiera aconsejar, incluso al esclavo que puede adquirir la libertad, que permanezca en su estado (1Cor 7,21), lo que no es exigencia pequeña. Precisamente los esclavos deben ser un timbre de honor para la doctrina» (1Tim 6,2s; Tit 2,9). La fe relaciona sus sufrimientos, de los que apenas nadie se preocupaba, con lo más grande que conoce: con la pasión de Cristo que fue causa de nuestra salvación (1Pe 2,18-25). Los cuadros neotestamentarios de moral familiar (cf. § 17) hablan todos detenidamente de los esclavos, lo que prueba hasta qué punto preocupaban estos problemas a la comunidad. Entre los motivos tradicionales de los cuadros de moral familiar se mezclan elementos nuevos derivados de la fe cristiana. Los esclavos deben hacer su trabajo «como siervos de Cristo que hacen de corazón la voluntad de Dios» (Ef 6,6). Deben hacerlo «con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombres» (Ef 6,7; Col 3,23-25). Pero también se exhorta a los señores a que den a los esclavos «lo que dicta la justicia y la equidad» (Col 4,1). Esclavos y señores tienen el mismo Señor en el cielo (Ef 6,9).

El Nuevo Testamento no predica ninguna revolución social ni reclama tampoco la liberación de los esclavos. Sus condiciones de vida en la antigüedad eran con mucha frecuencia perfectamente soportables e incluso beneficiosas. No pocos recibían la manumisión y el señor estaba encargado de alimentarlos y protegerlos. Una liberación general de los escla-

vos hubiera significado el caos social. Todavía fue necesario mucho tiempo antes que la esclavitud quedase eliminada, al menos jurídicamente, en el mundo cristiano, y finalmente en todos los países. Hoy mismo los sistemas sociales opuestos se acusan mutuamente de que aquí o allá subsiste todavía la esclavitud bajo otras formas, como es la completa falta de libertad de los trabajadores. Sería injusto cargar en la cuenta del Nuevo Testamento el hecho de que no pudiera solucionar este problema en unos años [4].

Para terminar citemos todavía una frase de la carta de Santiago. La carta quiere defender los derechos de los pobres frente a los ricos y así advierte: «Sabed que el jornal que no pagasteis a los trabajadores que segaron vuestras mieses está clamando, y el clamor de ellos ha penetrado los oídos del Señor de los ejércitos» (5,4). A los ricos (no sólo los que pertenecen a la iglesia, sino en general) se les reprocha que han adquirido sus riquezas a base de retener el salario ganado por los trabajadores. Como la mayor parte de la carta también, y precisamente, esta sentencia evoca motivos tradicionales: la injusticia clama al cielo (Gén 4,10; Dt 24,15; Henet 47,1); la ley y los profetas ponen una y otra vez en guardia contra el pecado de retener el salario de los trabajadores (Lev 19,13; Dt 24,14s; Mal 3,5; Tob 4,14; Eclo 31[34], 26s). El motivo aparece con carácter más general en Hermas, Vis 3,9,6: «Tened cuidado, vosotros, los que estáis orgullosos de vuestras riquezas, de que los necesitados no tengan que lamentarse y sus lamentos lleguen hasta el Señor.»

La historia condicionada por el Nuevo Testamento ha

4. K.H. RENGSTORF, art. δοῦλος, en ThWb 2 (1935) 264-283; H. GREEVEN, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neuesten Stoa und im Urchristentum,* Gütersloh 1935; G. KEHNSCHERPER, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei,* Halle 1957; J. VOGT, *Sklaverei und Humanität,* Wiesbaden 1965.

demostrado cuál es el ethos moral y bíblico del trabajo. De hecho ha llevado a cabo una labor de cultivo inconmensurable. El Nuevo Testamento no habla de la importancia del trabajo para la promoción de la civilización —eso queda fuera de su perspectiva misionera—; pero en el relato veterotestamentario de la creación (Gén 1,28; 2,15) pueden encontrarse alusiones al mandato de promover la cultura. Y esa cultura y cultivo es un don añadido al Evangelio.

XXIII

PROPIEDAD. POBREZA Y RIQUEZAS

F. HAUCK, art. θησαυρός, en ThWb 3 (1938) 136-138. H. PREISKER, κλεπτω, ibid., 753-758. F. HAUCK, μαμωνᾶς, ibid., 4 (1942) 390-392; id., πένης, ibid., 6 (1959) 37-40; id., περισσεύω, ibid., 58-63. G. DELLING, πλεονέκτης, ibid., 266-274. F. HAUCK - W. KASCH, πλοῦτος, ibid., 316-330. F. BAMMEL, πτωχός, ibid., 885-915. W. GRUVMANN, ταπεινός, ibid., 8 (1969) 1-27. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum,* Utrecht 1939. J. VAN GOBRY, *Als besässe man nicht,* Düsseldorf 1968. W.G. KÜMMEL, *Der Begriff des Eigentums im Neuen Testament* = «Heilsgeschehen und Geschichte», Marburgo 1965, 271-277. H. VONHOFF, *Herzen gegen die Not. Weltgeschichte der Barmherzigkeit,* Kassel 1960.

I. LA PROPIEDAD

El objetivo del trabajo es producir bienes y adquirir posesión y propiedad. Tanto el derecho y la ética como la teología han derrochado esfuerzos para fundamentar la teoría de la propiedad y para desarrollarla en todas sus vertientes. El Antiguo Testamento contiene numerosas precisiones jurídicas, tanto de tipo sacro como profano, acerca de la propiedad, así como abundantes reflexiones éticas y exhortaciones sobre la actitud frente a las posesiones. El Nuevo Testamento no muestra interés alguno por las cuestiones jurídi-

cas acerca de la propiedad, pero sí por la la valoración correcta y el uso moral de los bienes poseídos.

Para ambos Testamentos es un dato fundamental, evidente y válido el hecho de que el hombre tiene propiedades. La propiedad está protegida por la condena fulminada contra el robo. Sobre este punto el decálogo contiene un doble mandamiento: por una parte, la prohibición del robo, y, por otra, la prohibición de alimentar deseos de apoderarse de la propiedad ajena (Éx 20,15.17; Dt 5,19.21). Hay textos añadidos que repiten la prohibición (Lev 19,11) y la desarrollan en un plano casuístico (Éx 22,1-15; Prov 6,31). Se consideran casos particularmente graves, castigados con la muerte, el robo de bienes sagrados (Jos 7,1.25) y el secuestro de personas con la intención de esclavizarlas (Dt 24,7). En los dicterios que lanzan los profetas el robo aparece junto al asesinato, el adulterio y el perjurio (Jer 7,9), a la vez que se lamenta el incremento que toman el robo y el hurto (Os 7,1). La literatura sapiencial marca a fuego las tretas del robo (Job 24,14.16; Prov 6,30s; Eclo 5,14; 20,25); se cita el caso concreto del peso falso (Prov 11,1). Mientras otros ordenamientos jurídicos orientales decretan con bastante frecuencia la pena de muerte para los delitos contra la propiedad, la ley de Israel juzga de otra manera; la vida vale más que las posesiones materiales.

Después de tener que vivir en Egipto como un pueblo esclavo y sin derechos, Israel penetró (hacia 1250 a.C.) en el país de Canaán, lo conquistó y se apropió de él. El pueblo estaba convencido de que era Dios quien le había concedido la victoria y la tierra; por consiguiente, el país era propiedad de Yahveh que lo había dado en feudo a su pueblo. «La tierra no se venderá para siempre, por cuanto es mía, y vosotros sois advenedizos y colonos míos» (Lev 25,23). Cada

tribu y cada miembro del pueblo debía tener (igual) derecho e (igual) parte en el suelo; ninguno tenía el privilegio de apropiarse extensiones ilimitadas. De ahí que, prescindiendo del reconocimiento y la protección de la propiedad, quedara limitada, e incluso puesta en tela de juicio, la posesión de bienes raíces, que son en todas partes los más preciosos. Cada siete años, durante el año sabático, debían quedar en barbecho las tierras de labor, los olivares y viñedos, para que los pobres del pueblo pudieran alimentarse de ellos (Éx 23, 10s). Los que por sus deudas se habían convertido en esclavos, ese año tenían que ser puestos en libertad (Éx 21,2; Dt 15,12). Asimismo habían de remitirse los préstamos hechos al connacional (Dt 15,2). Cada cincuenta años, el año jubilar, la tierra descansaría, y todos los bienes raíces que se hubieren vendido durante esos cincuenta años, de modo especial las cosas, tenían que volver a su antiguo dueño o a sus herederos (Lev 25; Núm 36,4; Ez 46,11). Israel tenía un derecho del suelo extraordinariamente social.

La prohibición de la usura, urgida repetidamente, limita la propiedad de dinero. En los países vecinos a Israel se consideraba normal un interés del 20 y hasta del 30 %; en Israel estaba prohibido cobrar intereses por dinero o por mercancías prestadas (Éx 22,25; Lev 25,36s; Dt 23,19s; Sal 15,5; Ez 18,8; Neh 5,7). Cobrar intereses se consideraba usura por dañar la solidaridad entre los miembros del pueblo. En todo caso, se podía cobrar intereses al extranjero, que a su vez los cobraba (Dt 23,20). Quien aumenta su fortuna a base de intereses, la volverá a perder, a más tardar con la muerte. Dios se encarga de restablecer el equilibrio (Prov 28,8).

Por medio de estas leyes, que no tienen paralelo en los códigos del antiguo oriente, se pretende impedir la formación de posesiones excesivas de tierras y dinero, así como el poder

excesivo de un individuo en el pueblo; al mismo tiempo se protege del empobrecimiento completo a quienes poseen menos y se salvaguarda la libertad y la seguridad de vida de todos los miembros del pueblo. Aunque parece que estas leyes, especialmente las relativas a la posesión de tierras, eran en el fondo proyectos ideales que al menos en tiempos del Nuevo Testamento apenas se urgían, tan profundamente permearon las condiciones sociales que el concepto de propiedad no pudo endurecerse.

Además, la propiedad estaba gravada por los diezmos que había que entregar al templo (Lev 27, 20-33) y a los pobres (Dt 26,12-15). Los primogénitos de hombres y animales (Éx 13,2; Núm 3,13; Dt 15,19-23), así como las primicias de la cosecha (Lev 23,9-14) pertenecían a Dios y tenían que ser rescatados. Por lo demás la disposición arbitraria y desconsiderada de los propios bienes era algo odioso en Israel desde el momento en que se consideraba un deber estricto, basado en el precepto divino, la misericordia, la ayuda y las limosnas en favor del necesitado. «Si viniere a quedar pobre alguno de tus hermanos que moran en la tierra que te ha dado el Señor... no le cierres tu mano» (Dt 15,8.11). En Israel se practicaba la beneficencia y la caridad en sumo grado, tanto de particular a particular como mediante obras de socorro organizadas por la comunidad[1]. Esta obligación de ayudar activamente a los demás penetró profundamente en la conciencia moral. Hasta el día de hoy la beneficencia es un título de honra para Israel.

El Nuevo Testamento, en principio, supone la vigencia del

---

1. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 4, 2, 536-610; A. KUSCHKE, *Arm und Reich im Alten Testament*, en «Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch.» 57 (1939) 31-57; H.J. KANDLER, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Qumran*, en «Judaica» 13 (1957) 193-209.

derecho de propiedad tal como de hecho existía en su tiempo. También Jesús [2] reconoció las condiciones y el estado de cosas existentes, sin que desde luego pretendiera tomar decisiones jurídicas o lanzar programas de economía política ni para su tiempo ni para el futuro. Nada de esto entraba en su tarea y propósito. «¿Quién me ha constituido a mí juez o repartidor entre vosotros?» (Lc 12,13s). Jesús no tiene nada de asceta iracundo, de desheredado resentido ni de celoso reformador social; tampoco guarda ningún parecido con el cínico primitivo o autosuficiente. Se deja invitar por nobles y ricos (Mc 14,3-9; Lc 7,36-50; 14,1; 19,1-10). Acepta que algunas mujeres le sirvan con sus haberes (Lc 8,2); entre sus discípulos había miembros del consejo (Mc 15,43; Jn 19,39). En sus parábolas habla del cultivo adecuado e intenso en forma tal que se tiene la sensación de que a sus ojos el hecho era perfectamente válido y justo. El banquete festivo (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) le sirve como imagen del convite celestial. En la parábola del buen samaritano pinta la figura de un hombre noble y acomodado (Lc 10,29-37); en la del hijo pródigo (Lc 15,11-32) describe una casa rica con un noble padre de familia que viste un traje fastuoso al hijo que ha regresado y le pone en el dedo un anillo de oro. Es curioso que sea precisamente Lucas, el que manifiesta más reservas críticas contra las posesiones, quien nos transmite muchos de estos relatos.

Por supuesto que Jesús tampoco cedió de forma ingenua a la riqueza. Personalmente es pobre (Mt 8,20) y sus mensajeros deben también serlo. Nada han de llevar consigo para el camino: «ni oro, ni plata, ni cobre en vuestros ceñidores, ni

---

2. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tubinga ²1968, vol 1, 58s; 77-80; 121-124; vol. 2, 73-80; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Brujas ²1958; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 40-108.

alforja para el viaje, ni más de una túnica y un calzado, ni bastón. Dad graciosamente lo que graciosamente habéis recibido» (Mt 10,8-10); algo distinto en Mc 6,8s). Sin provisiones ni auxilios, el discípulo se apoya exclusivamente en la fe de que siempre recibirá lo que necesite. Los discípulos que siguen a Jesús más de cerca abandonan cuanto poseen. Pero el ideal no es simplemente la carencia de posesiones; el sentido de la pobreza está en el seguimiento: «Bien ves que nosotros hemos renunciado a todas las cosas y te hemos seguido» (Mc 10,28).

Como era costumbre en Israel, el Evangelio pide que se ejercite la beneficencia con los hermanos en la fe. Jesús exhorta a que se ayude a los necesitados con los propios bienes (Mt 25,40; Mc 12,41-44; Lc 6,34). «Cuando dieres limosna, no quieras publicarla a son de trompeta» (Mt 6,2). La exhortación recuerda las formas con que a veces se practicaba la caridad: los benefactores eran objeto de homenajes públicos y deseaban esa publicidad. Por lo mismo, también los doctores de Israel exhortaban a hacer el bien ocultamente. Un rabino dice: «Quien da limosnas en lo escondido es mayor que Moisés.» De igual manera Jesús pide a sus discípulos que cuando hagan el bien no lo hagan delante de los hombres; lo que queda oculto a los ojos de los hombres está patente a los ojos divinos, y Dios recompensará las buenas obras (Mt 6,4). Esto puede ocurrir ya ahora (Mt 6,33), pero ocurrirá sobre todo en el juicio final (Mt 25,31-46).

El Nuevo Testamento confirma la prohibición veterotestamentaria del robo, tal como aparece en el decálogo (Mc 10,19; Lc 18,20; Rom 13,19). A los ladrones, salteadores y avaros se los menciona junto a los fornicarios, adúlteros, idólatras y homicidas: los tales no alcanzarán el reino (1Cor 6,10). Además perjudican el buen nombre de la comunidad (1Pe 4,15). Pero al ladrón no sólo se le pide que se aleje de sus actividades

acostumbradas; además de vivir de su trabajo debe poder ayudar al necesitado, y así llegará a ser un miembro útil de la comunidad (Ef 4,28).

La prohibición veterotestamentaria de codiciar los bienes ajenos encuentra su prolongación en la advertencia neotestamentaria contra la avaricia (πλεονεζία). Un catálogo de vicios, presentado como sentencia del Señor, la enumera entre las maldades que salen del corazón (Mc 7,22). A la parábola del agricultor necio se le añade esta exhortación: «Estad alerta y guardaos de toda avaricia: que no depende la vida de la abundancia de los bienes que posee» (Lc 12,15). Exhortación que se recalca y fundamenta al decir en 1Tes 4,6 que «Nadie peque contra su hermano, ni se aproveche de él en esta materia». El donativo que se da en las colectas comunitarias debe ser «a modo de liberalidad, y no como arrancado a la avaricia» (2Cor 9,5). De la misma manera que el donativo procede de la bendición de Dios sobre el donante, así también el donante debe procurar felicidad, bendición y salud al que lo recibe. Por eso el donativo ha de hacerse con generosidad y alegría y no debe reflejar una tacañería miserable. También en la predicación apostólica se cita la avaricia en los catálogos de vicios. Junto con otros pecados, la avaricia pertenece también a la forma de vida a que Dios entregó a los paganos para castigarlos (Rom 1,29). Entre cristianos la fornicación y la avaricia ni siquiera deben nombrarse, como conviene a santos (Ef 5,3). El avaro es un «idólatra» (Ef 5,5). ¿Es que, como dice Mt 6,24, por la avaricia el hombre se entrega a un poder antidivino? Pablo pide a la comunidad que no tenga ningún trato con quien, llamándose hermano, «es deshonesto o codicioso, o idólatra...» (1Cor 5,11; catálogos parecidos en 1Cor 6,9s; 2Tim 3,2). La carta a los Hebreos (13,5s) exhorta: «Sean las costumbres sin avaricia, contentándoos con lo que tengáis.»

lo mismo podría aconsejar una norma profana de vida; pero la versión de Heb le asigna un motivo nuevo, que es la palabra divina: «Pues el mismo Dios dice: No te desampararé ni abandonaré» (probablemente según Dt 31,6).

Una parénesis más detallada sobre la propiedad la tenemos en 1Tim 6,5b-10. Los motivos son de tipo profano, transmitidos por la ética helenística y la sabiduría judía, y completados un tanto por las circunstancias de la comunidad. En primer lugar, se pone en guardia a los lectores contra quienes piensan que la piedad es un negocio. Probablemente es una alusión a los falsos doctores que a fuerza de propaganda logran clientela e ingresos (lo mismo en Tit 1,11; Jds 11s; 2Pe 2,13). A continuación vienen algunas exhortaciones a la moderación. Nada hemos traído a este mundo y nada podemos llevarnos. «Raíz de todos los males es la avaricia (el afán de dinero). La codicia de riquezas conduce fácilmente a la corrupción. Por eso algunos se extraviarion en la fe..

II. POBREZA Y RIQUEZAS

1. *Pobreza*

El contraste social entre pobres y ricos fue apareciendo en Israel desde los tiempos de la monarquía, cuando la corte formada por un estrato de nobles, ricos y poderosos se alzó por encima de los conciudadanos que iban perdiendo poco a poco su categoría y sus derechos. La unidad del único pueblo quedó rota (Am 2,6-8; Is 10,1s; Ez 22,6-13.24-29; Miq 2,1s; Sal 37,14). Los profetas intervinieron en nombre de Yahveh a favor de los pobres y los tomaron bajo su protección. Recuerdan que una vez Yahveh sacó a todo el pueblo, que era un

pueblo pobre, de Egipto (Am 2,10; 4,1; 5,11; Is 3,15). Los pobres dependen de Dios y confían en Él. Ellos son de manera especial su pueblo (Is 10,2; Sof 3,12). En los Salmos Dios deja sentir sobre los pobres su especial protección (Sal 9,19; 18,28; 40,18; 72,4.21; 140,13). Los pobres y los piadosos se identifican (Sal 86,1; 132,15s); el enemigo de los pobres es también el enemigo de Dios (Sal 109,31).

Después de la destrucción de Jerusalén en 586, Israel vive cincuenta años de exilio en Babilonia. En este tiempo de necesidad todo Israel volvió a sentirse como una única comunidad de pobres (Is 54,11; 61,1-11). Pero en cuanto Israel regresó a su tierra, volvieron a hacer su aparición los antiguos contrastes sociales. Esto lo testifica copiosamente la literatura sapiencial, que en aquel tiempo era la literatura de los nobles. Se describe la realidad con el pobre oprimido (Eclo 13,3), solo (Prov 14,20; 19,4.7) e inseguro (Eclo 13,1). Al mendigo se le desprecia sin compasión (Eclo 25,2; 40,28; 41,1-4) y se le supone culpable de su suerte por su pereza (Prov 6,6-11) y dejación (Prov 23,21). Aunque se piensa todavía que Dios da tanto la pobreza como las riquezas (Prov 22,2; Eclo 11,14). El varón piadoso no debe despreciar a los pobres; Dios se apiadará de quien se apiade de ellos (Eclo 4,1-10). La antigua y auténtica piedad de los pobres vuelve a tomar relieve en los escritos de Qumrán: el pobre es el humilde, el que consciente de sus pecados espera la salvación de la gracia divina. Los pobres son los elegidos de Dios (1QpHab 5,4). Perseguidos por los impíos (1QpHab 12,3), Dios salva su alma de la mano de los fuertes (1QH 2,32-35; 4,18; 1QM 13,13s). Dios está con los miserables y con los «pobres de la gracia» (1QH 5,21s). En la lucha escatológica las huestes de Belial «son derribadas por los pobres de la redención de Dios» (1QM 11,8s). «La comunidad de los pobres poseerá el elevado monte de Israel, mien-

tras que los impíos serán borrados y arrasados para siempre» (4QpPs 37, III, 10-12). En el *Escrito de Damasco* (4,17; 8,7) se contemplan con ojos severos las posesiones, ganancias y riquezas; en cambio, los pobres del rebaño se salvarán (Damasc. 19,19). A la comunidad le corresponde el cuidado de los pobres y desamparados. Cada mes hay que entregar a la misma el jornal de dos días. «De ahí se debe dar a los huérfanos y de ahí se debe auxiliar a los pobres, desvalidos; y para el anciano que muere, y para el hombre que no tiene patria, y para el que ha sido deportado a un pueblo extraño, y para la virgen que no tiene quien la rescate» (Damasc. 14,14-16). La pobreza de los varones piadosos de Qumrán es sorprendente, puesto que renuncian a las posesiones personales. Sólo la comunidad tiene propiedad (1QS 6,22-25; 9,7). Acerca de la comunidad de bienes de los esenios tenemos también relatos de Filón *(Quod omnis probus liber sit* 84-86) y de Josefo *(La guerra judía,* 2, 122-127). Con todo, las posesiones comunes son también una seguridad material, aunque modesta para los miembros de la comunidad. Por el contrario, cuando los Evangelios piden la entrega absoluta de las posesiones, dejan al discípulo en la más completa inseguridad y en la dependencia de Dios.

En el Nuevo Testamento la estima de la pobreza responde a las advertencias contra los peligros de las riquezas. Sigue contando la piedad de los pobres veterotestamentaria. Jesús mismo es pobre y sus discípulos deben serlo. Cuando Juan Bautista envía a Jesús desde la prisión a sus discípulos para que le pregunten si es el Mesías esperado, Jesús contesta: «Los enfermos quedan sanos, los muertos resucitan, y se anuncia el Evangelio a los pobres» (Mt 11,5). Las bienaventuranzas del sermón de la montaña (Mt 5,3-10) comienzan intencionadamente por la pobreza: «Dichosos los pobres de espíritu.» Los

pobres son los mismos que se nombran después: los que lloran, los mansos, los que tienen hambre de justicia, los misericordiosos, los puros. El Evangelio de Lucas añade otros textos. «Los pobres, lisiados, paralíticos y ciegos» tendrán parte en el banquete escatológico (Lc 14,21). En la concepción del Evangelio estos huéspedes son tanto los socialmente pobres, como por supuesto los paganos en contraposición a los judíos que se tienen por ricos. En la otra parábola del rico epulón, el pobre Lázaro recibe la felicidad eterna (Lc 16,22).

Contemplando la Iglesia, Pablo ve que «no han sido llamados muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos nobles» (1Cor 1,26); pero alaba a las comunidades de Macedonia porque «probados de muchas tribulaciones, su extrema pobreza ha derramado con abundancia las riquezas de su buen corazón» (2Cor 8,2). Ésta será siempre la figura de la Iglesia, aunando los contrastes de la pobreza exterior con las riquezas internas. Pero de la vida cristiana vale lo que el Apóstol realiza ejemplarmente: «Como menesterosos, siendo así que enriquecemos a muchos; como que nada tenemos, y todo lo poseemos» (2Cor 6,10). El mundo, cuya sabiduría no conoce lo esencial, ve solamente la pobreza exterior de la Iglesia, y no sabe nada de su verdadera riqueza (1Cor 1,23-25).

Un testimonio de la espiritualidad de la pobreza, tanto como de una polémica vehemente contra los ricos, es la carta de Santiago [3]. El pobre es el que está arriba, el rico el que está abajo; éste perecerá como la flor del heno (1,9-11). Dios ha elegido a los pobres como a ricos en la fe y como a herederos del reino; pero los ricos los oprimen y blasfeman el nombre de Cristo. Es una injusticia cuando en la comunidad los ricos con sus anillos de oro y sus vestiduras preciosas son

3. Además de los comentarios cf. B. NOACK, *Jakobus wider die Reichen*, en «Studia theologica» 18 (1964) 10-15.

saludados antes que los pobres y tienen ventajas sobre ellos (2,1-7). Vendrá la desgracia sobre los ricos que han amontonado tesoros, han vivido disipadamente, han retenido el jornal de sus operarios, han matado al justo (5,1-6). La carta describe a los ricos de manera muy realista y los amonesta dura y amargamente; pero, por lo demás, resume los motivos tradicionales judeo-veterotestamentarios de la piedad de los pobres. Dado que se emplean patrones tomados de la tradición, no es fácil decir hasta qué punto la carta se apoya en vivencias concretas y en las circunstancias y sucesos reales de la historia de la comunidad. El horizonte histórico es seguramente que cada vez entraron más nobles y ricos en las comunidades. Con el paso del tiempo resultaba cada vez más difícil frenar esta evolución. Probablemente ello originó más de una dificultad. Tal vez (por estos y por otros indicios) haya que colocar la carta en la época apostólica tardía, pues presupone ese estado de cosas.

2. *Riquezas*

Así como, frente a los contrastes sociales, los profetas intervinieron en favor de los pobres, también exhortaron y advirtieron a los ricos (Am 3,10; 5,7.10-12; Jer 5,26-31; Ez 22,6-13). Los ricos serán sepultados en el mundo subterráneo junto con el boato y pompa de Jerusalén (Is 5,14); la rica ciudad quedará desierta y vacía (Is 32,12s).

La literatura sapiencial postexílica afirma sin embargo la riqueza sin reserva alguna. Las riquezas son fruto de la diligencia (Eclo 31,3) y de la habilidad (Prov 10,4; 11,16; 24,4); representan una vida feliz y llena (Eclo 44,1-8; Prov 10,15; 14,20). Dan la posibilidad de hacer el bien (Eclo 31,5-8; Tob 12,8). Aunque el afán de riquezas puede llevar por caminos

torcidos (Eclo 31,5-8; Prov 28,6), riquezas y piedad pueden ir unidas (Eclo 13,24; Prov 3,16; 10,15; 22,4). Las riquezas son un don de Dios y una bendición para el justo (Eclo 11,15s; Prov 10,22; 15,16; Job 1,10). La felicidad de los impíos es mera apariencia que pasa pronto. Dios restablecerá el orden justo (Sal 37; 113,7s). En una época posterior, cercana ya al Nuevo Testamento, aparece la apocalíptica en profunda contradicción con las clases poderosas y ricas. Contra ellas se alzan la pasión y el odio (Henet 94,6-10; 96,5; 97,8-10; SalmSal 1,4). Los ricos serán castigados y aniquilados junto con todos los pecadores; entonces los pobres serán exaltados como los justos (Henet 103s) y recibirán en el más allá riquezas y alegría (Apc BarSir 29,6; 73,2; 78,6).

En el Nuevo Testamento el problema de la riqueza aparece de modo uniforme bajo una valoración estrictamente escatológica. En los sinópticos, en Mc 10,17-31 — tal vez una serie ya premarciana —, están ordenados temáticamente una serie de discursos de Jesús sobre las posesiones (Mt 19,16-30 y Lc 18,18-30 lo siguen en lo esencial). Un hombre rico pregunta al Maestro cómo puede alcanzar la vida eterna, Jesús le recuerda los mandamientos del decálogo relativos al prójimo, para decirle finalmente: «Una cosa te falta aún: anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, que así tendrás un tesoro en el cielo, y ven después, y sígueme.» Pero el rico siguió triste su camino sin poder desprenderse de sus bienes (Mc 10,17-22). La narración no debe entenderse como si la entrega de las posesiones fuera una obra superogatoria más allá del mandamiento, sino que la autenticidad y totalidad del cumplimiento de los preceptos se manifiesta en la entrega de las posesiones. Además, las limosnas atesoran riquezas celestiales (así también Mt 6,2-4). Hacerse pobre voluntariamente es el comienzo del seguimiento de Jesús. Un dicho del Señor, añadido aquí,

constata que es difícil a los ricos entrar en el reino de Dios (Mc 10,23). Y otro, que es imposible, como lo es que un camello pase por el ojo de una aguja (Mc 10,25). Mas, lo que es imposible en la medida humana, puede realizarlo la gracia divina (Mc 10,27). Las riquezas son un grave peligro para la salvación. Al final del relato Pedro hace ver que los discípulos que siguen a Jesús lo han entregado todo, y Jesús les promete a quienes por el Evangelio y por Él han abandonado familia y casa, el ciento por uno ahora y en el eón futuro (Mc 10,28-30). Esta frase del Señor presenta los rasgos de una fórmula comunitaria. Habla ya del «Evangelio» así como del eón futuro, conceptos que en otras ocasiones no son empleados por Jesús. Pero cuando al discípulo se le prometen ya ahora casa, hermanos y hermanas, se trata probablemente de una referencia a la comunidad que recibe en su seno al que ha abandonado familia o ha sido expulsado de ella. La perícopa contiene múltiples aspectos y motivos que sirven para enjuiciar las posesiones en la comunidad cristiana. Según ello se podría decir que la comunidad ideal es una comunidad de pobres.

En dos frases del Señor (Mt 6,24; Lc 16,9) se califica las posesiones con el nombre de «Mammón»; palabra que aparece también en los escritos rabínicos, cuando hablan despectivamente de las riquezas. Lo mismo ocurre en 1QS 6,2 y el *Escrito de Damasco* 14,20. Mammón es en la lengua hebrea una palabra extranjera, probablemente de origen fenicio, y en todo caso, pagano. El dinero considerado como Mammón es en Israel algo extraño, algo pagano. La palabra designa el dinero y los bienes como algo deshonesto e injusto. Mammón es un señor que tiene esclavos; y es desde luego contrario a Dios. «No podéis servir a Dios y a Mammón» (Mt 6,24). La advertencia se encuentra en el sermón de la montaña, entre otras sentencias relativas a los peligros de las riquezas. El

hombre amontona bienes terrenos a los que se apega su corazón, a pesar de que las posesiones son pasajeras (Mt 6,19-21). Puesto que de este modo acabará perdiendo a Dios, el hombre tiene que decidirse entre ambos señores: Dios o Mammón. El afán de poseer es una expresión profunda de la angustia vital de los paganos, que de esta manera buscan una seguridad. El discípulo confía en la providencia del Padre (Mt 6,25-34). La parábola del administrador infiel (Lc 16,1-13) acaba con esta exhortación: «Granjearos amigos con las riquezas de iniquidad.» No hay que desprenderse de las posesiones en cuanto injustas, sino que por sí mismas son ya el Mammón injusto. Por eso, ante el juicio que se acerca, el que posee debe desprenderse de lo que tiene dándolo a los pobres. Así (y sólo así) se puede ganar con los bienes terrenos la participación en la vida eterna. Otro dicho del Señor añadido aquí (Lc 16,11) tiene un sentido algo distinto. A pesar del poco valor que tiene el injusto Mammón, el discípulo debe administrarlo concienzuda y fielmente. Sólo entonces puede tener esperanza de participar en los bienes verdaderos y eternos. En la explicación de la parábola del sembrador, las espinas que ahogan la semilla de la palabra divina son interpretadas como «Las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas» (Mc 4,19; Mt 13,22); también como «las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida» (Lc 8,14). La explicación de la parábola es una alegoría homilética muy antigua. Por consiguiente, los textos contienen al menos un juicio crítico de la Iglesia neotestamentaria sobre las posesiones. Son engañosas y seductoras e impiden recibir la palabra de Dios.

El Evangelio de Lc[4] contiene acerca de la pobreza y las

4. H.J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965; R. KOCH, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, en «Biblica» 38 (1957) 151-169.

riquezas sentencias más numerosas y más explícitas que los otros Evangelios. Para el tercer evangelista eran un problema apremiante las relaciones del cristiano con la posesión. Para ello recogió la tradición especial que tuvo a su alcance, y probablemente agudizó la crítica que encontró en las fuentes utilizadas, como lo muestra la comparación sinóptica con Mateo y Marcos. Al material propio de Lucas pertenecen cuatro parábolas importantes, que muestran cuán fatal puede llegar a ser para el hombre el afán de poseer y las riquezas: la parábola del agricultor necio (12,13-21), la del hijo pródigo (15,11-32), la del administrador infiel (16,1-13) y la del rico epulón y el pobre Lázaro (16,19-31). Las parábolas vienen a decir que es una necedad creer que el hombre puede asegurar su vida por medio de las riquezas (12,20s). En el discurso lucano correspondiente al sermón de la montaña de Mateo, Jesús llama directamente bienaventurados a los pobres y a los que tienen hambre, mientras amenaza con el ¡ay! a los ricos (6,20-26). El seguimiento de Jesús consiste en cumplir sus exigencias de pobreza. Lucas (5,11.18; 18,22) subraya: «Lo dejaron *todo*» (mientras que Mc 1,18.20; 2,14; 10,21 sólo dice en cada caso que los llamados le siguieron). Sólo en Lucas se manda a los discípulos que empleen en limosnas lo que poseen: «Vended lo que poseéis y dad limosna» (12,33; no así el paralelo de Mt 6,19). Mientras Mt 23,26 exhorta a los fariseos a que limpien la parte interior de la copa (es decir a que procuren una ganancia intachable), Lc 11,41 incita a dar como limosna lo que se tiene dentro de la copa para que todo quede puro. La invitación a amar a los enemigos de Mt 5,47 la completa Lc 6,34s: «Amad a vuestros enemigos; haced bien, y prestad sin esperanza de recibir nada a cambio.» En la parábola del gran banquete los invitados en segundo lugar son, según Mt 18,22s, todos los que se encuentra en el camino;

para Lc 14,21 son «los pobres y lisiados y ciegos y cojos». Lucas refuerza la tradición en el sentido que a él le interesa. La misma historia lucana de la infancia exalta especialmente a los pobres. María alaba la actuación de Dios: «Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos los despidió sin nada» (1,51s). Jesús nace en un establo, en la pobreza más extrema, y los pobres pastores son los primeros que encuentran al niño (2,6-17).

Los Hechos de los Apóstoles describen a la Iglesia como la comunidad en la cual, aunque sigue siendo posible la propiedad privada (5,14), el ideal es sin embargo que todas las cosas sean comunes (4,32-44). De la caja común se saca la ayuda para los pobres (4,34; 6,1-6). En este cuadro primitivo de una comunidad cristiana se ha realizado de la mejor manera posible el ideal evangélico de libertad frente a toda posesión.

Pablo no presta atención a las riquezas materiales; pero habla con gran insistencia de los bienes espirituales de la comunidad. Dios es la riqueza verdadera y rebosante; en él están las riquezas de la bondad (Rom 2,4), del señorío (Rom 9,23), de la misericordia (Ef 2,4) y de la gracia (Ef 1,7); en él está la profundidad de las riquezas de la sabiduría y del conocimiento (Rom 11,33). Cristo, que era rico y que se hizo pobre por los hombres (2Cor 8,9), es rico para cuantos le invocan, y transmite sus riquezas a la Iglesia (Rom 10,12). Ella es «rica en todo, con toda palabra y con toda ciencia» (1Cor 1,5); rica con la palabra de Cristo (Col 3,16), rica con la gloria del misterio (Col 1,27). Dios enriquece a la Iglesia «según las riquezas de su gloria» (Ef 3,16). La tarea del apóstol es predicar y abrir a la Iglesia las inescrutables riquezas de Cristo (Ef 3,8).

Como cualquier clase de bienes, también y especialmente las posesiones materiales resultan baladíes frente a la apre-

miante decisión escatológica. «El tiempo es corto, lo que importa es... que los que compran vivan como si nada poseyesen; y los que gozan del mundo, como si no gozasen de él; porque la pompa de este mundo pasa» (1Cor 7,29-31). El poder del reino supera las fuerzas demoníacas de la posesión.

Al igual que los Evangelios, los apóstoles exhortan además a la beneficencia. Especialmente dentro de la comunidad debe ejercitarse la servicialidad, teniendo en cuenta lo que dice el Evangelio: que todos pueden ser prójimo. «Así que, mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos, mayormente a aquellos que son hermanos en la fe» (Gál 6,10; Rom 12,13). Algo a lo que Pablo da gran importancia y de lo que se preocupa una y otra vez entre invitaciones y súplicas es la colecta para los «pobres» de Jerusalén (Rom 15,25-28; 1Cor 16,1-4; Gál 2,10; Act 24,17; y en especial 2Cor 8 y 9). Cristo, que era rico y se hizo pobre por amor a los hombres, es ejemplo de donación (2Cor 8,9). Las obras de caridad son una prueba de la obediencia de la Iglesia al Evangelio (2Cor 9,13). Debe darse un amplio intercambio entre los bienes materiales y espirituales de las comunidades (2Cor 8,13-15). El agradecimiento por el don divino debe volver de la Iglesia a Dios (2Cor 9,11-15). En las circunstancias de la primitiva Iglesia la hospitalidad era un mandamiento especial (Rom 12,13; Heb 13,2): había que recibir a los misioneros, como quizás también a los hermanos en la fe que querían escapar de una región hostil.

Con todo, es perfectamente posible y lícito en la comunidad el poseer bienes. Pero los ricos deben saber que la riqueza es insegura y que han de utilizarla para obras buenas. De este modo reúnen un tesoro para la vida eterna (1Tim 6,17-19). El que tiene bienes no puede cerrarse al hermano necesitado, ¿cómo podría entonces permanecer en el amor de Dios? (1Jn 3,17).

Lo que sí puede extrañar es que ya en el Nuevo Testamento, la avaricia amenace con corromper la pureza del servicio y ministerio eclesiástico. El mismo Pablo se defiende repetidamente y con vehemencia de la sospecha, más o menos tácita, de que realice su ministerio con miras de ganancia (2Cor 8,2; 1Tes 2,5) o de que se haya aprovechado de alguien (2Cor 7,2). Para prevenir cualquier suspicacia Pablo no hace tampoco uso alguno de los derechos apostólicos a hacerse mantener por la comunidad, ganándose la vida con el trabajo de sus manos (1Cor 9,7-12; 2Cor 12,13-18; Act 20,33s).

Entre las cualidades que debe tener el obispo, las cartas pastorales enumeran que «no debe amar el dinero» (1Tim 3,3; Tit 1,7). «Y los diáconos no sean aplicados a torpe granjería» (1Tim 3,8). Incluso hay que exhortar a los ancianos: «Apacentad la grey de Dios puesta entre vosotros... no por un sórdido interés, sino de buen grado» (1Pe 5,2). Los que ejercen un oficio difícilmente pueden esperar una pingüe recompensa; pero pueden aspirar a ser mantenidos y probablemente reciben también donativos de parte de la comunidad. Podrían sentir la tentación de aceptar el cargo para enriquecerse [5].

La polémica acusa, a los falsos doctores, de avaricia. Probablemente se les incluye entre «los hombres privados de la verdad y que piensan que la piedad es una granjería» (1Tim 6,5).

Los herejes están «perdidos como Balaam por el deseo de una recompensa» (Jds 11.16). Según una tradición posterior (ya en Dt 23,5), Balaam se dejó sobornar para maldecir a Israel; por eso es el modelo de los avaros, blasfemos y corrupto-

---

5. Las exhortaciones dirigidas a quienes ostentan cargos, en el sentido de que no los usen en propio provecho, continúan en la *Didakhe* 11,9-12. POLICARPO, *Filipenses 11,1-4,* cuenta de un tal Valente, presbítero de Filipos, que se dejó corromper y sobornar en la administración de su cargo.

res. Los herejes son sus secuaces. Las acusaciones de la segunda carta de Pedro no son menos violentas. Los adversarios «usando de palabras fingidas harán tráfico de vosotros por avaricia» (2Pe 2,3.14). Los herejes son como comerciantes codiciosos [6].

6. Incluso las escuelas filosóficas griegas, que competían entre sí, se culpaban mutuamente con acusaciones de avaricia; cf. M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher I.II*, Tubinga [3]1937, 7s.

XXIV

HONOR Y FAMA

G. VON RAD - G. KITTEL, art. δοκέω, en ThWb 2 (1935) 235-258. R. BULTMANN, καυχάομαι, ibid., 3 (1938) 646-654. J. SCHNEIDER, τιμή, ibid., 8 (1969) 170-182. R. EGENTER, *Von christlicher Ehrenhaftigkeit,* Munich 1937. M. GREINDL, Κλέος, Κῦδος, Εὖχος, Τιμή, Φάτις, Dis., Munich 1938. O.H. NEBE, *Die Ehre als theologisches Problem,* Berlín 1936. H. REINER, *Die Ehre,* Darmstadt 1956. G. STEINKOPF, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen.* Dis., Halle 1937. E. STIPPEL, *Ehre und Ehrerziehung in der Antike,* Dis., Wurzburgo 1938.

Se puede definir el concepto del honor diciendo que es la dignidad que tengo ante mí mismo o en el juicio de otros. La fama consiste en gozar de un alto honor en el juicio ajeno [1]. Hay un honor interior y otro externo. Es un valor tanto personal como social.

---

1. El Nuevo Testamento emplea los grupos de palabras δόξα y τιμή. Tanto en el griego neotestamentario como en general en el bíblico, δόξα designa originariamente la majestad de Dios (Mc 8,38; Rom 11,36), en cuanto que el hombre puede participar de ella en el tiempo y en la eternidad. La gloria de Dios, hecha don al hombre, es su justicia (Rom 3,23s; 8,18; 2Cor 3,18). Rara vez δόξα significa la gloria humana (Lc 14,10; 1Tes 2,6). τιμή designa preferentemente la honra que se tributan los hombres entre sí, pero también el don salvífico escatológico de Dios (Rom 2,7.10; 1Pe 1,7; 2,7; Jn 12,16) y finalmente la misma gloria divina (1Tim 1,17; Ap 4,9). El uso de ambos grupos de palabras se entremezcla en griego, y en nuestras lenguas. Tampoco se distinguirán en la exposición que sigue.

La Sagrada Escritura aprecia el honor como un elevado bien. El Antiguo Testamento dice que cada hombre lo tiene por don y promesa divinos. Dios ha hecho al hombre según la imagen de su ser y le ha confiado el señorío sobre la creación (Gén 1,26). «Poco menos le has hecho que a los ángeles, y de gloria y honor le has coronado» (Sal 8,6). Al esclarecerse la expectación del más allá se valora el honor futuro del hombre.

La Sabiduría lo resume así: Los impíos «no entendieron los misterios de Dios, ni creyeron que hubiese galardón para el justo, ni hicieron caso de la gloria de las almas santas. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad, y formóle a su imagen y semejanza» (Sab 2,22s). El honor del hombre como criatura de Dios es el honor de quien está destinado a un señorío imperecedero. Por eso el varón piadoso sabe que todo honor corresponde en último término a Dios, no al hombre. «¡No a nosotros, Señor, no a nosotros, mas a tu nombre da gloria, por tu fidelidad, por tu misericordia!» (Sal 115,1). El hombre no debe gloriarse de la sabiduría, de la fuerza ni de la riqueza, sino de Dios que ejerce sobre la tierra su gracia, su derecho y su justicia (Jer 9,22s = 1Cor 1,31; 2Cor 10,17). A ese Dios alaba la comunidad jubilosa (Sal 5,12; 32,11). Este gloriarse acontecerá en el juicio (Sal 149,5); mientras que el gloriarse en sí mismo no es sólo una falta individual, sino la actitud básica de la incredulidad, en la cual el hombre quiere sustentarse sobre sí mismo para no depender de Dios. Quienes se jactan son los impíos y los violentos (Sal 94,3s).

Pertenece al orden de Israel el honrar a los hombres honorables y que viven justamente. Ya el decálogo manda honrar a los padres (Éx 20,12; Dt 5,16); el mandamiento se renueva y refuerza con la promesa de bendición que comporta (Eclo 3,3-8). Hay que honrar al anciano (Lev 19,32), al rey (Sab

14,17), al médico (Eclo 38,1), pero también al pobre (Prov 14,31) y al esclavo fiel (Prov 27,18)[2].

Desde época temprana el mundo griego se esforzó por elucidar el concepto y la esencia del honor y la fama. La la ética clásica decía que el verdadero honor es la virtud. Para el estoico lo esencial es la conciencia del propio valer, entendida como una honra interior. El sabio aprecia también la honra externa; pero no la persigue y puede incluso renunciar a ella.

Bajo el influjo de la ética griega la reflexión sobre el honor se extiende y ahonda en el judaísmo helenístico. Tanto la honra interior como la externa es un valor importante. El hombre se preocupará por ambos; debe merecer su propio honor, mas también puede perderlo. El honor más consistente y personal es la piedad y la justicia. «El verdadero honor es el temor de Dios. Deshonrada será la descendencia del que traspasa los mandamientos del Señor» (Eclo 10,23). Quien hace el bien alcanza honor entre los hombres que le rodean (Prov 22,9). De la sabiduría, que es temor de Dios, se dice: «Estímala y ella te ensalzará; te traerá el honor si la abrazas» (Prov 4,8).

Se puede atacar la honra exterior por medio de una ofensa. En el Antiguo Testamento se dice que hay dos posibilidades de comportarse frente a una hostilidad: hablar o callar. Así la primera: «Contesta al necio como su necedad se merece, a fin de que no se crea él que es un sabio» (Prov 26,5). Rechazar las ofensas es algo que en último término va en interés del mismo ofensor, para que ceda en su arrogancia.

---

2. «El precepto de respetar la honra de un hombre vale en el judaísmo no sólo para el siervo en el trato con su señor, para la conducta del niño frente a sus padres, para el ciudadano con respecto al rey, sino también entre iguales. Tampoco el que se encuentra en un puesto más elevado tiene derecho a lesionar la honra de sus subordinados. Al exigir el respeto de sí mismo y el respeto a los demás, el judaísmo pretende ennoblecer la vida humana»; J. LEWKOWITZ, art. *Ehre,* en «Jüdisches Lexikon» 2, 1928, 275s.

Pero el varón piadoso puede también renunciar a defenderse confiando su honra a Dios: «Me he hecho como un hombre que no oyera, que no tiene una réplica en su boca. Y es que sólo, Señor, en ti confío, y tú me escucharás Señor, Dios mío» (Sal 38,15s).

De ninguna manera se puede decir que la actitud de Jesús fuera fundamentalmente de rechazo frente a los homenajes y testimonios honrosos. Aceptó alabanzas y defendió a quienes con ellas querían proporcionarle una alegría. Cuando el fariseo Simón deja de honrarle como se honra habitualmente a un huésped honorable, Jesús se lo hace notar y sale en defensa de la pecadora que por gratitud unge sus pies (Lc 7,36-50). Cuando entra en Jerusalén y el tropel de los discípulos le reconoce jubilosamente como mesías-rey y algunos fariseos exigen que se lo prohíba, Jesús justifica a los discípulos: «Os digo que si éstos callan, las mismas piedras darán voces» (Lc 19,37-40). De la misma manera defiende a los niños que en el templo le saludan como al hijo de David, contra los sumos sacerdotes y escribas: «¿No habéis leído nunca: De la boca de los infantes y niños de pecho sacaste perfecta alabanza?» (Mt 21,15s) [3]. Según los evangelios, Jesús se defendió de las ofensas. Sus enemigos, que echaban de menos en los gestos ascéticos, le acusaron de comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores. Con una frase misteriosa Jesús explica que la sabiduría se acredita a sí misma (Mt 11,19). Al afirmar los fariseos que hace sus milagros en connivencia con el diablo, Jesús condena con palabras durísimas tal acusación como blasfemia contra el Espíritu Santo, la cual no será perdonada ni en este mundo ni en el venidero (Mt 12,24-37).

---

3. Los dos relatos de Mt 21,15s y Lc 19,37-40 quizá sean dobletes desarrollados uno a partir del otro. Y la prueba escriturística de Mt 21,16 tuvo su origen en el conocimiento que la comunidad poseía de la Escritura.

Jesús reconoce el orden tradicional al exigir, conforme al decálogo, que se honre al padre y a la madre (Mc 7,10; 10,19); los preceptos de los hombres no pueden anular los mandamientos de Dios (Mc 7,9-13; véase cap. XXV).

El Cristo de Juan está por encima del honor y la deshonra que puedan venirle de parte de los hombres. En el mundo los hombres reciben honores unos de otros y buscan en ello su seguridad; no buscan el honor que viene de Dios (Jn 5,44). Cristo «no recibe honores de los hombres» (5,41); no se deja proclamar rey (6,15). Sin embargo no tolera la incriminación de que sea un samaritano (es decir, algo así como un hereje y un poseso del demonio). Tampoco busca su gloria ni la necesita; pero quiere en cambio la gloria del Padre, y quien deshonra al Padre blasfema también contra el Hijo (8,48-54). El Cristo de la pasión es libre ante el tribunal del mundo, que no puede condenarle; la pregunta del sumo sacerdote es injusta, así como los malos tratos que recibe a manos de sus siervos (18,19-23).

El propio Cristo pone en guardia una y otra vez contra el afán de honores y prestigio ante los hombres. Pone en guardia contra el peligro de ejercitar la justicia, dar limosnas, orar y ayunar para ser bien visto de los hombres (Mt 6,1-18). Advierte contra el ansia de honores que tienen los escribas y fariseos: «Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres; por lo mismo llevan las filacterias más anchas y hacen más largas las orlas de su vestido; aman también los primeros asientos en los banquetes y las primeras sillas en las sinagogas, y el ser saludados en la plaza, y que los hombres les den el título de maestros» (Mt 23,5-7). En contra de las normas de prudencia profana, hay un dicho del Señor que exhorta a no elegir en los banquetes el primer lugar sino el último: la invitación a pasar a un sitio más importante honra a uno

delante de todos los presentes (Lc 14,7-10). La falsa ambición, que se exalta a sí misma de manera injustificada, cae bajo el siguiente juicio: «Todo el que se exalta será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (Lc 14,11; 18,14). Estas sentencias del Señor están tomadas de la vida cotidiana, pero abren la perspectiva de la actuación escatológica de Dios. Jesús lanza su ¡ay! sobre quienes son honrados por los hombres: «¡Ay de vosotros, cuando los hombres os aplaudieren, que así lo hacían sus padres con los falsos profetas» (Lc 6,26). Lo que importa no es la alabanza halagadora de los hombres, sino el juicio de Dios. Esto vale especialmente para el discípulo de Cristo. Si anda conforme a las serias exigencias del Maestro, antes dará ocasión de escándalo que para una alabanza barata. Pero la frase del sermón de la montaña, que pide aceptar las ofensas sin defenderse, es mucho más que la reprobación del ansia loca de honores: «Si alguno te hiere en la mejilla derecha preséntale también la otra» (Mt 5,39). Jesús promete a sus discípulos que experimentarán desprecio y persecución; en el seguimiento de su Señor habrán de tomar la cruz; es decir, serán como delincuentes sin honra a los que la comunidad ha rechazado y que van camino de la muerte (Mt 10,25; 16,24; véase § 12).

Jesús pone en guardia a los discípulos contra el peligro de arruinar su comunidad a causa del amor propio. A la pregunta de quién es el mayor en el reino de Dios contesta que es aquel que se considera tan pequeño como un niño (Mt 18,1-4). En la comunidad de los fieles no puede ocurrir como en el mundo, cuyos reyes y señores se afanan por amontonar poder y autoridad. «Quien quisiere hacerse mayor, ha de ser vuestro criado. Y quien quisiere ser entre vosotros el primero, debe hacerse siervo de todos. Porque aun el Hijo del hombre no vino a que le sirviesen, sino a servir» (Mc 10,42-45). Tam-

bién en la comunidad de los discípulos hay un apetito de honra y de grandeza, y hay un honor personal y social: es el honor de los hijos de Dios, ejemplarmente representado en un niño; y ese honor es el servicio en fraternidad.

Con una frase lacónica, que tiene resonancias veterotestamentarias (Dan 12,3), el Evangelio alude a la esperanza de un honor y una perenne gloria futura: «Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43).

El juicio sobre el honor que encontramos en el Evangelio rige también para el resto del Nuevo Testamento. Se dice que la comunidad de los discípulos de Jerusalén gozaba de la simpatía de todo el pueblo (Act 2,47; 5,13.26). Sin embargo, la comunidad experimentó asimismo la hostilidad y el rechazo de judíos y gentiles y los soportó jubilosamente. Para los apóstoles era un honor ser deshonrados por el nombre de Jesús; lo que es una vergüenza para el mundo, es en realidad un honor ante Dios (Act 5,41).

La historia de Pablo se presenta con una dialéctica similar. En Filipos se ha deshonrado públicamente al Apóstol al azotarle y encerrarle; mas apela a su derecho de ciudadano romano y exige que vengan a disculparse las autoridades de la ciudad (Act 16,37). Asimismo se resiste en Jerusalén a la flagelación deshonrosa (22,25). Cuando los falsos apóstoles atacan ante la comunidad el honor de su persona y ministerio, Pablo los rebate vehemente y apasionadamente (así en las cartas a los Filipenses, a los Gálatas, y en la primera y la segunda a los Corintios). Pablo dice de sí mismo que le importa su buen nombre: «No demos a nadie motivo alguno de escándalo para que no sea vituperado nuestro ministerio» (2Cor 6,3). «Atendemos a portarnos bien, no sólo delante de Dios sino también delante de los hombres» (2Cor 8,21). La alegría y la honra de Pablo son las comunidades fundadas por él: «Her-

manos míos carísimos y amabilísimos, mi gozo y mi corona, perseverad así firmes en el Señor, carísimos» (Flp 4,1). La Iglesia de Corinto es la carta de recomendación del Apóstol ante todos los hombres: «Carta de Cristo, hecha por nuestro ministerio y escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo» (2Cor 3,2s). Finalmente, las comunidades serán la esperanza, la alegría y la gloria del Apóstol a la llegada de Cristo (1Tes 2,19). Pablo exhorta también a las comunidades a que cuiden de su buen nombre ante la opinión pública. «Os exhortamos, hermanos, a progresar cada vez más, y a que procuréis vivir en paz, atendáis a las cosas propias y trabajéis con vuestras manos, para que os portéis modestamente con los que están fuera, y no padezcáis necesidad» (1Tes 4,11ss; Col 4,5). El que busca la justicia se está procurando una honra auténtica y un verdadero honor —ahora y en el futuro—: «Dando la vida eterna a los que, por medio de la perseverancia en las buenas obras, aspiran a la gloria, al honor y a la inmortalidad» (Rom 2,7).

El cristiano debe honrar a todo el que merece ser honrado. «Pagad, pues, a todos lo que se les debe... al que honra, honra» (Rom 13,7; 1Pe 2,17). También en el Nuevo Testamento vige el antiguo precepto de honrar padre y madre. Pero aquí el mandamiento se ahonda con la exhortación de que esto se haga «en el Señor» (Ef 6,2). En la familia, marido y mujer deben vivir juntos «con santidad y honor» (1Tes 4,4); los maridos deben ser comprensivos con las mujeres, puesto que éstas son seres más frágiles, «tratándolas con respeto... porque son coherederas de la gracia de la vida» (1Pe 3,7). Para la comunidad creyente vale este precepto: «Amaos recíprocamente con caridad fraterna, anticipándoos unos a otros en las señales de deferencia» (Rom 12,10). Precisamente aquellos cristianos cuyas dotes naturales y espirituales son menores,

deben ser especialmente honrados, contribuyendo así al mejor desarrollo de la comunidad (1Cor 12,23s). En una casa grande hay diversos recipientes, unos costosos y otros de menos valor «unos para usos decentes y otros para usos viles». Éstos son los herejes, aquéllos los piadosos. «Un vaso de honor, santificado y útil para el servicio del Señor, aparejado para toda obra buena», esto es el cristiano que se mantiene lejos de las doctrinas erróneas (2Tim 2,20s). Los superiores y reyes tienen derecho a ser honrados por causa de su oficio: «Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios, respetad al emperador» (1Pe 2,17). Esto es válido para la primera carta de Pedro, a pesar de que fue escrita en vísperas de la persecución y de que ya no se le oculta lo que la Iglesia puede esperar del Estado. El oficio del rey (del emperador) comporta su honor. Los esclavos deben honrar a sus señores (1Tim 6,1); pero también hay que respetar a los esclavos como miembros que son de la comunidad, libertos en Cristo (1Cor 7,22; Gál 3,28) y partícipes del mismo Espíritu (1Cor 12,13). El esclavo es un hermano «como hombre y como cristiano» (Flm 16).

Ya el Nuevo Testamento dice que hay que honrar a quienes ejercen un cargo en la Iglesia. Pablo exhorta a reconocer a los que se fatigan por la comunidad, y a sometérseles en obediencia (1Cor 16,16.18). A Epafrodito, que ha cumplido bien su servicio, la comunidad de Filipos debe «recibirle con toda alegría en el Señor y con el honor debido a semejantes personas» (Flp 2,29). Las cartas pastorales — escritas después de establecerse la jerarquía — hablan con mayor claridad aún. «Los presbíteros que cumplen bien con su oficio, sean estimados dignos de doble honor, mayormente los que trabajan en predicar y enseñar»[4] (1Tim 5,17). También deben ser

4. La interpretación es incierta. ¿Se dice que los presbíteros, que además son presidentes, deben ser más honrados a causa del doble servicio

honradas las que pertenecen al estamento eclesial de las viudas (1Tim 5,3). La carta a los Hebreos (13,7) exhorta a que se respete a la jerarquía. «Acordaos de vuestros prelados, los cuales os han predicado la palabra de Dios». La predicación de la palabra confiere autoridad. «Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos, ya que velan como que han de dar cuenta de vuestras almas» (Heb 13,17). Al igual que el judaísmo, y en general toda la moral antigua, el cristianismo induce al respeto por los maestros; pero tanto éstos como los que aprenden tienen la misma responsabilidad ante el juicio que se avecina.

La honra externa es un bien elevado, mas no un bien absoluto. Pablo no busca ser honrado por los hombres y ante ellos (1Tes 2,6). En último término el juicio humano vale demasiado poco: «Por lo que a mí toca, muy poco se me da el ser juzgado por vosotros, o por tribunal humano... el que me juzga es el Señor» (1Cor 4,3s). La honra del Apóstol está en su servicio. «Toda nuestra gloria consiste en el testimonio que nos da la conciencia de haber procedido en este mundo, y especialmente entre vosotros, con la santidad y sinceridad que vienen de Dios... según la gracia de Dios» (2Cor 1,12). El honor verdadero no se adquiere con el esfuerzo humano, sino que es don de Dios. «Por la gracia de Dios soy lo que soy» (1Cor 15,10). Pero la fuerza divina se manifiesta precisamente en la debilidad del hombre, y por eso el Apóstol se gloría en las tribulaciones (Rom 5,3) y en su debilidad (2Cor 11,30; 12,9). Ésta es la gloria de la cruz, de la cual participa el Apóstol (Gál 6,14). La autenticidad del honor y de la fama se demostrará en el día del juicio. Por lo cual, «nos gloriamos esperando la gloria de los

---

que prestan?, o ¿se refiere τιμή a los honorarios, lo que en ocasiones significa tanto en el griego bíblico como en el profano (Eclo 38,1)?

hijos de Dios» (Rom 5,2). Esto vale tanto para el Apóstol como para su comunidad. «Nosotros somos vuestra gloria, como vosotros la nuestra, en el día de nuestro Señor Jesús» (2Cor 1,14; 1Tes 2,19s). En confesiones repetidas y conmovedoras, Pablo da testimonio de que la vida de apóstol supone una tensión violentísima entre la más alta honra interior y la deshonra externa. «Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo, como la escoria de todos» (1Cor 4,9-13; 2Cor 4,7-12; 6,3-10; 11,23-29).

En las cartas pastorales la doctrina sobre las obligaciones que tienen los obispos y diáconos exige que sean irreprensibles y gocen de buena fama (1Tim 3,2-5.8.11). «Es necesario que tenga buena reputación entre los extraños» (1Tim 3,7). La Iglesia y sus mandatarios deben ser considerados honrosamente en la sociedad ciudadana. Hay que evitar toda murmuración (1Tim 5.14; 6,1; Tit 2,5). Sin embargo la dura realidad se hace patente cuando hay que decirles a todos los cristianos, y especialmente a los que tienen un cargo: «Todos los que quieren vivir virtuosamente, según Jesucristo, han de padecer persecución» (2Tim 3,12).

Si por una parte Pablo recomienda a la comunidad que estime el bien de la honra, por otra, recuerda que el afán de honores puede desviarse fácilmente. Sobre todo dentro de la comunidad el ansia desbocada de honores puede resultar fatal. Por eso, Pablo exhorta y advierte: «En vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de la moderación» (Rom 12,3). «Estad unidos en unos mismos sentimientos y deseos, no blasonando de cosas altas, sino acomodándoos a lo humilde. No queráis teneros dentro de vosotros mismos por sabios» (Rom 12,16). «No seamos ambiciosos de vanagloria provocándonos los unos a los otros y recíprocamente envidiándonos» (Gál 5,26). La frase del Após-

tol recuerda la exhortación evangélica al servicio de todos: «No hagáis nada por emulación ni por vanagloria, sino que cada uno por humildad, mire como superiores a los otros» (Flp 2,3).

Pablo pone en guardia contra el falso honor y la falsa jactancia. Tanto judíos como gentiles son culpables y pecadores ante Dios (Rom 1,17-3,20). «Ningún mortal se jacte ante su acatamiento» (1Cor 1,29). «Queda excluido el motivo de gloriarte» (Rom 3,27). Y es que todo bien es don divino. «Y si lo has recibido ¿de qué te jactas como si no lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7). Toda vanagloria ha quedado aniquilada en la locura de la cruz y en la debilidad de Cristo; mas también se nos ha dado en ella el don de la salvación (1Cor 1,25-31). Sólo hay una posibilidad de gloriarse legítimamente: «Nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación» (Rom 5,11). El motivo fundamental se repite en escritos posteriores. «Por la gracia habéis sido salvados por medio de la fe; y esto no viene de vosotros, es un don de Dios; no en virtud de las obras, para que nadie se gloríe» (Ef 2,8s). «Nosotros somos la casa de Cristo, si hasta el fin mantenemos la confianza y la esperanza de la gloria» (Heb 3,6). La falsa doctrina y la honra vana pueden ir unidas. «En ellas hay aparentemente una especie de sabiduría en su afectada piedad, y humildad, y en la austeridad del cuerpo; pero sin valor alguno, si no es para satisfacción de la carne» (Col 2,23). La frase, cuya interpretación no es segura, se advierte que está formulada en tono polémico, con conceptos tomados de doctrinas extrañas, que se gloriaban de la propia piedad y de su forma de vida ascética y dura, con la cual, por lo visto, querían prepararse para recibir la plenitud de vida. Por ello se sentían acreedores de una honra especial. Mas el Apóstol se la discute. Con

cuanto hacen solamente buscan la satisfacción de su propia voluntad y una falsa vanagloria. Y esto no es ni abnegación ni espíritu, sino un culto de la carne. La honra auténtica y genuina del cristiano, aunque todavía escondida, es su vocación y la gracia que ha recibido. Así como el alfarero puede hacer vasijas para usos nobles y para usos viles, así se ha establecido desde el principio una distinción. Dios soportó los vasos de la ira, que están preparados para la perdición, y quiso «manifestar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que él preparó para la gloria» (Rom 9,21-23). La expresión está cuidadosamente pensada. Cierto que Dios quería de antemano la glorificación de los elegidos; pero Pablo no dice que quisiera desde el principio unas criaturas destinadas a su ira y a la perdición. Continúa misteriosamente abierta la cuestión de quién tiene la culpa, mas la honra plena es un bien escatológico. Los que perseveren en el bien, ... recibirán en la vida eterna gloria, honor e inmortalidad (Rom 2,7.10). La gloria no es un mérito propio, sino siempre y verdaderamente un don (Rom 3,20.24). La gracia de la salvación es siempre una salvación por Cristo.

El discípulo debe estar preparado y equipado para soportar la deshonra y la injusticia. Cristo doliente es el modelo (1Cor 4,10; Heb 12,2; 1Pe 2,23; cf. supra). Después de la pasión los cristianos participarán de la gloria de la resurrección: «Con tal que padezcamos, con él seremos glorificados» (Rom 8,17). «Cuando aparezca Cristo, que es vuestra vida, entonces apareceréis también vosotros gloriosos con él» (Col 3,4; Flp 3,21). Cristo es «la esperanza de la gloria» (Col 1,27).

También la primera carta de Pedro habla de la gloria presente y futura del estado cristiano. Cristo es la piedra angular y fundamental elegida y preciosa (según Is 28,16). Él es quien sustenta la Iglesia; los que le están unidos en la fe tienen parte

en su gloria, y no les avergonzará en el juicio (1Pe 2,6s). «Para que vuestra fe, probada de esta manera y mucho más acendrada que el oro que se acrisola con el fuego, se halle digna de alabanza, de gloria y honor en la venida manifiesta de Jesucristo» (1Pe 1,7). A Dios le pertenecen la gloria y el honor por los siglos de los siglos (1Tim 1,17; Ap 4,9). Él es quien nos concede que los compartamos.

La meta y fin último que todo lo abarca es la gloria de Dios. «Brilla así vuestra luz ante los hombres, de manera que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,16). La incredulidad busca la honra ante los hombres, no ante Dios. Tener fe significa buscar la gloria de Dios, y buscar la gloria de Dios es tener fe (Jn 5,44; 12,43). Pablo termina así su consideración sobre el curso de toda la historia: «De Él, por Él y para Él son todas la cosas. ¡A Él la gloria por los siglos! Amén» (Rom 11,36). La gloria de Dios es la meta última que persigue todo el esfuerzo moral de su comunidad: «llevad una vida ajustada entre los gentiles, a fin de que por lo mismo que os censuran como a malhechores, reflexionando sobre las obras buenas que ven en vosotros, glorifiquen a Dios en el día en que los visitará» (1Pe 2,12).

XXV

FAMILIA

W. MICHAELIS, art. μήτηρ, en ThWb 4 (1942) 645-647. O. MICHEL, μικρός, ibid., 650-661. G. BERTRAM, νήπιος, ibid., 913-925. A. OEPKE, παῖς, ibid. 5 (1954) 636-653. G. SCHRENK - G. QUELL, πατήρ, ibid., 946-1024. J. GAUDEMENT, art. *Familie,* en RAC 6, 1966, 286-358. K. ALAND, *Die Stellung der Kinder in der früchristlichen Gemeinde und ihre Taufe,* Munich 1967. E. DEEN, *Family living in the Bible,* Nueva York 1963. J. GAMBERONI, *Das Elterngebot im Alten Testament,* en «Biblische Zeitschr. N.F.» 8 (1964) 161-190. H. HERTER, *Das unschuldige Kind,* en «Jahrbuch f. Antike u. Christentum» 4 (1961) 147-162. S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant,* París 1969. J. LEIPOLDT, *Vom Kinde in der alten Welt,* en *Reich Gottes und Wirklichkeit* (Festschr. A.D. Müller) Berlín 1961, 343-351. A. OEPKE, *Jesus und das Kind,* en «Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung» 65 (1932) 33-36 ; 55-59.

La comunidad más originaria e íntima en que vive el hombre es la familia. También la Biblia tiene que tratar necesariamente de su existencia. En la antigua alianza el orden familiar se fundamentaba en el mandamiento del decálogo: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años sobre la tierra que te ha de dar el Señor Dios» (Éx 20,12; Dt 5,10.16). El decálogo, que es una codificación primitiva, prohíbe los graves delitos individuales, que destruyen la comunidad por medio de acciones externas: asesinato, adulterio, robo. En

cambio, el mandamiento de honrar a los padres es completamente distinto, y va más allá de esos otros preceptos: manda y exige una actitud interior de respeto, una actitud que nunca se acaba y de la que siempre brotan nuevas acciones. Con una legalidad puramente formal no se satisface nunca a este mandamiento. En él se citan juntos y sin ninguna diferencia al padre y a la madre. En el orden jurídico y moral primitivo predomina el derecho paterno o bien el materno. Lo mismo que en otros pueblos, parece que también en Israel — al menos en ciertos grupos nómadas aislados — al principio estuvo en vigor el derecho matriarcal, sustituido por el derecho patriarcal a más tardar cuando Israel se convirtió en pueblo y adoptó el culto a Yahveh. Pues bien, en este derecho la mujer se ve fácilmente desplazada a una posición jurídicamente más débil dentro de la familia. Además ésta es una consecuencia inevitable de la poligamia. Y tal era el caso de Israel, como el de otros pueblos del mundo antiguo. Y sin embargo en este mandamiento el padre y la madre se encuentran yuxtapuestos; ambos tienen el mismo derecho a la honra dentro de la familia. En el decálogo este mandamiento precede a los demás que tratan del orden social, y es el único sancionado por una promesa: «para que vivas largos años» (un hecho al que alude justamente el Nuevo Testamento: Ef 6,2). El mandamiento tiene un valor incondicional. No se plantea la pregunta de si el padre y la madre merecen en cada caso ser honrados y si pueden exigir esa honra. Lo que se pide siempre es honrar al padre y a la madre; no que sea honorable la idea de la paternidad o de la maternidad, sino que es preciso honrar a los padres porque lo son. El Código de la alianza refuerza el mandamiento del decálogo cuando establece la pena de muerte para quien maldice o golpea a su padre o a su madre (Éx 21,15.17). El judaísmo tardío repite

las exigencias del código de la alianza. El mandamiento de honrar a los padres es una pieza principal de la catequesis (Eclo 7,27; 23,14; Tob 4,3-5; *Carta de Aristeas* 238). La sinagoga traduce en reglas exactas el precepto de honrar a los padres, aunque también discute sus limitaciones. Así se pregunta qué es más importante, honrar a Dios o a los padres; la respuesta, por supuesto, es que lo primero es honrar a Dios. Pero los rabinos consignan asimismo que el estudio de la Tora pesa tanto como la obligación de honrar a los padres y que, por consiguiente, el maestro está antes que el padre. Tal casuística ha dejado eco en el Evangelio (Mc 7,9-13).

El orden antiguo sigue vigente en el Nuevo Testamento. El mismo Jesús refrenda el mandamiento del decálogo. Al hombre que le pregunta qué debe hacer para alcanzar la vida eterna, le contesta: «No cometer adulterio, no matar, no hurtar, no decir falso testimonio, no defraudar, honrar padre y madre» (Mc 10,19). El orden inusitado de los mandamientos parece avanzar desde las prohibiciones hasta el mandamiento de honrar a los padres, que estaría intencionadamente al final. Jesús repite incluso el mandamiento que prescribe la pena de muerte contra quien maldiga a sus padres (Mc 7,10); probablemente sin esperar que tal castigo se cumpliese en su tiempo. La pena capital fijada desde antiguo para no pocos delitos hacía tiempo que estaba suspendida.

También en la nueva interpretación de la ley veterotestamentaria que tienen lugar en el sermón de la montaña Jesús pide que se satisfaga el sentido originario de aquella exigencia frente a una casuística que disuelve de manera insultante el mandamiento: «¡Bellamente destruís el precepto de Dios, por observar vuestra tradición!... Si uno dice a su padre o a su madre: sea corbán —es decir, ofrenda— lo que de mí podría aprovecharte. Queda con esto desobligado de hacer

más a favor de su padre o de su madre, aboliendo así la palabra de Dios por una tradición inventada por vosotros mismos» (Mc 7,9-13). Se supone aquí el caso de un hijo que — tal vez por una piedad hipócrita, tal vez también en un arranque de ira — hace al templo donación de los bienes que debe a sus padres. Pero en tal caso la promesa era un voto puramente aparente, pues quien la hacía carecía del derecho de usufructo.

Según los Evangelios, Jesús manifestó expresamente que conocía y aprobaba la alegría y satisfacción que significa para los hombres un niño. Tal satisfacción es en primer término para la comunidad en la que el niño crece, la familia. Así se dice en el relato de la bendición de los niños por parte de Jesús (Mc 10,13-16). En Marcos (y después también en Mt 19,13-15) la perícopa está seguida de las palabras que Jesús pronuncia sobre el matrimonio y el divorcio (Mc 10, 1-12). Seguramente que este contexto no es casual. Dentro de ese orden de cosas la perícopa es una palabra sobre los bienes del matrimonio. Le llevan a Jesús unos niños para que les imponga sus manos y rece por ellos. El antecedente de esta escena es una bella costumbre judía: los sábados solían bendecir los padres a sus niños y en los días de fiesta los llevaban también a que fueran bendecidos por los escribas. Así como se le pide a un rabí que bendiga a los niños, por la piadosa estima que despierta su persona, también se le pide a Jesús, el maestro grande y justo. En Israel se aprecia al niño como don de Dios porque perpetúa el linaje (Gén 33,5; Sal 127,3); es decir, por su valor futuro, más que por su propia personalidad. Con todo, el salmista se conmueve a la vista de la piedad infantil (Sal 8,3). El niño necesita de una educación severa, tanto divina como humana (Prov 3,11s; Eclo 30,1-13). Cierto que el niño todavía no está obligado a

cumplir la Ley y, por lo tanto, puede ser inocente; pero por la misma razón carece también de méritos, y como éstos son lo único que vale el niño no tiene importancia. Probablemente, eso era lo que pensaban los discípulos cuando impedían a los niños acercarse al maestro. Tal aproximación no era cosa de niños, sino sólo de adultos que pueden y deben decidirse a seguirle. Pero la sentencia del Señor afirma entonces que el reino de Dios es precisamente de los niños. Y no es que estén llamados por su supuesta inocencia y pureza. Éste no sería un pensamiento bíblico, ya que a juicio de la Biblia, todo ser humano tiene una herencia de maldad (Gén 8,21; Sal 51,7). El Evangelio expone la razón: «Quien recibe como un niño el reino...» (Mc 10,15). El niño está dispuesto a recibir, es capaz de recibir y de dejarse regalar; todavía no cree tener mérito alguno ni se ufana de sus propias obras. No espera nada de sí mismo, sino que lo espera todo de alguien más grande y más rico. Es un ejemplo de la espera perseverante y de la fe: el reino sólo puede ser recibido como un don. El niño en la familia es la abertura constante y el constante espíritu de fe frente al reino y todos sus dones. Y como el reino llega allí donde es recibido, el niño significa la constante llegada del reino.

Cuando la entrada de Jesús en Jerusalén los niños le reconocen como al Mesías y le aclaman en el templo como al Hijo de David, pese al disgusto de los sumos sacerdotes y de los escribas (Mt 21,15s). Mientras la comunidad del templo se cierra, los niños reciben la salvación y son los verdaderos miembros del reino mesiánico.

Una narración del Evangelio de Mateo (Mt 1,14)[1], en

1. W. Pesch, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18,* en «Biblische Zeitschrift» 7 (1963) 220-235; id., *Matthäus der Seelsorger, dargestellt am Beispiel von Mt 18,* Stuttgart 1966; W. Trilling, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Mt 18,* Leipzig 1960.

la que están reunidos diversos *logia,* empieza contando que Jesús llama a un niño y le coloca en medio de los discípulos, para luego añadir otra serie de sentencias sobre los niños y los «pequeños». El niño puede entrar en el reino de Dios porque se tiene en poco. Cualquiera, pues, que se humillare como este niño, ése será el mayor en el reino de los cielos» (Mt 18,4). Con su pequeñez delante de Dios el niño representa la fe que lo espera todo de Dios. Quien recibe a un niño en nombre de Jesús, le recibe a él (Mt 18,5). Jesús es el protector del desamparo infantil, e impone a la comunidad la tarea y la obligación de cuidar al niño. Se puede decir que ya aquí la Iglesia es una institución. Pues quien aquí habla es el Señor glorificado. Jesús se identifica con el niño y precisamente en el niño está presente en la comunidad. La narración se cierra con otro dicho: «Mirad que no despreciéis a alguno de estos pequeñitos; porque os hago saber que sus ángeles en los cielos están siempre viendo la cara de mi Padre celestial» (Mt 18,10). Según las ideas rabínicas, en los innumerables ejércitos celestiales hay distintas categorías. El círculo más estrecho lo forman «los ángeles del semblante», que son los más cercanos a Dios y pueden verle. De estos ángeles hablan también los textos de Qumrán: los sacerdotes deben servir a Dios «como ángeles del semblante en la santa morada para gloria del Dios de los ejércitos» (1QSb 4,25s). A estos ángeles más elevados les están encomendadas las tareas mayores; son algo así como los príncipes de los pueblos (Dt 32,8; Dan 10,13). Sin embargo, la sentencia del Señor dice que los ángeles de los pequeños son los que siempre pueden ver el rostro del Padre. La protección de los pequeños está encomendada a los ángeles más importantes. No se les puede adjudicar ninguna tarea mayor. La honra de los ángeles de la guarda se convierte en la honra

de los niños. Cierto que éstos parecen carecer de derechos y de poder; pero quien se atreva a tocarlos tendrá que habérselas con el sagrado poder de Dios. El judaísmo sentía un gran temor ante los seres celestiales; había que venerarlos para llegar a Dios con su ayuda. Pero aquí los más poderosos seres celestiales están al servicio de los seres más pequeños, que pertenecen a Cristo. El niño en la familia significa que la presencia de Dios, su protección y su fidelidad velan sobre esa familia.

A causa del carácter ejemplar del niño parece que en los Evangelios la designación «los pequeños que creen en Jesús» (Mt 18,6) ha llegado a ser precisamente el título de los discípulos. Y en el himno jubiloso de Jesús son los pequeños quienes reciben la revelación que está escondida a los sabios (Mt 11,25).

El tiempo mesiánico de salvación, que ahora ha empezado, será también un remedio para las necesidades familiares. Es lo que proclama el ángel acerca de Juan, el precursor del Mesías: «para encaminar hacia los hijos los corazones de los padres» (Lc 1,17). Así se cumplen la esperanza y la promesa proféticas: «Y reunirá el corazón de los padres con el de los hijos y el de los hijos con el de los padres» (Ml 4,6). En el Evangelio de la infancia el niño Jesús es ejemplo de obediencia infantil, y la familia de Nazaret un modelo de familia creyente (Lc 2,40.51s).

Pero así como el matrimonio puede entrar en la crisis de la era escatológica (véase cap. xx), lo mismo se dice también del gran bien que es la familia. Jesús lo muestra con su propio comportamiento. Un día salieron los suyos «para recogerle, porque decían que había perdido el juicio» (Mc 3,21). «Llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, enviaron a llamarle... pero él, dando una mirada a los

que estaban sentados alrededor de él, dijo: Éstos son mi madre y mis hermanos. Porque cualquiera que hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana y mi madre» (Mc 3,31-35). Jesús es un enigma y una ocasión de tropiezo para su familia, disgustada por el hecho de que normalmente no acude a comer (Mc 3,20); Jesús no se somete a la existencia estrecha de la pequeña burguesía, que sus parientes no pueden abandonar. Por eso, no pueden juzgar de otro modo la máxima elevación pneumática de su ser, que considerándola una locura. Están preocupados por la honra de la familia y del clan y quieren llevárselo a casa. También en otros lugares se alude a estas relaciones de Jesús con su familia. «Porque aún sus hermanos no creían en él» (Jn 7,5). A estas pretensiones de la familia responde Jesús que tiene que estar desprendido de todo parentesco puramente humano y natural; en torno a su persona se está formando una nueva comunidad. Y es un lazo tan inviolable como el que crea la procedencia del mismo seno materno. La fraternidad espiritual entra en lugar de la natural; la nueva familia de fe, en lugar de la antigua familia natural[2].

Como el mismo Cristo, también el discípulo puede entrar en conflicto con su familia. En tal caso la decisión no puede ser dudosa: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí tampoco es digno de mí» (Mt 10,37). Por fidelidad al seguimiento en la comunidad de los discípulos puede exigirse la ruptura de los lazos familiares; la obligación de discipulado es mayor que la obligación del amor filial o del amor a los padres. Todavía se refuerza y se aclara más esta exigencia: «Si alguno de los que me siguen no aborrece a su padre y a su madre, y a la mujer, y a los hijos, y a los

2. K.H. SCHELKLE, art. *Bruder*, en RAC 2, 1954, 631-640.

hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26). La palabra «aborrecer» puede ser un giro de origen hebreo, que signifique «diferir», «posponer»; pero, en cualquier caso, es una palabra suficientemente apremiante. Con todo no es posible negar el vínculo familiar, o disolverlo, bajo el pretexto de una actitud religiosa, cuando en realidad la razón es la propia utilidad. Esto queda excluido por la exigencia de odiar la propia vida. Tal negación no puede darse por una ventaja propia, sino solamente para alcanzar un bien mayor. Se rechaza una pseudo-religiosidad astuta, como la que se ejercía con el abuso del corbán (Mc 7,13).

La posible necesidad de separarse de la familia queda expresada en una noticia biográfica: «A otro le dijo Jesús: Sígueme, mas éste respondió: Señor, permíteme que vaya antes y dé sepultura a mi padre. Replicóle Jesús: Deja a los muertos sepultar a sus muertos; pero tú, ve y anuncia el reino de Dios» (Lc 9,59s). En Israel el cuidado de los muertos era una obra que merece gran consideración. Así está ejemplarmente descrito en el libro de Tobías (1,17s; 2,7). El cuidado de enterrar al padre entraba en las obligaciones evidentes de un buen hijo. De ahí que se expliquen el sentido y la posibilidad de lo que ahora puede resultar una exigencia extraordinaria: ¡Dejad a los muertos que entierren a sus muertos! No se trata de un caso particular de deber filial para con el padre difunto; tampoco de si hay que ejercer o no la piedad. Lo que está en juego es la vida o la muerte en general. Los muertos que deben enterrar a sus muertos son los que no están dispuestos al seguimiento, los que aún no han sido despertados para la vida; ellos pueden ejercitar la labor de enterrar, porque pertenecen al pasado, más aún, a la muerte. Lo que pretende esta dura sentencia es hacer que el indeciso se vuelva de la muerte a la vida.

Todos los hombres son sencillamente unos muertos, hasta que la llamada de Jesús les alcanza: «Viene el tiempo, y estamos ya en él, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y aquellos que la escucharen revivirán» (Jn 5,25).

La división puede caer en medio de la familia. «Entonces un hermano entregará a su hermano a la muerte, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres y les darán muerte» (Mt 10,21). «No he venido a traer la paz, sino la espada. Pues, he venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra; y los enemigos del hombre serán las personas de su misma casa» (Mt 10,34s). En ambas sentencias se cumple el anuncio profético (Miq 7,6; Zac 13,3; Henoc etíope 100,2). La profecía es una predicción escatológica; la angustia de los últimos tiempos dividirá a las familias (Mc 13,12). También, según el libro de los Jubileos (23,16.19), en los últimos tiempos las familias acabarán por pelear todas contra todas con la acusación de que no se ha guardado el pacto con Dios y sus leyes.

Pero el discípulo que asume la opción de la renuncia cuenta con la promesa de una bendición generosa: quien abandone casa y familia «recibirá el céntuplo en casas, y hermanos, y hermanas, en madres, en hijos y heredades — desde luego, con persecuciones — y en el siglo venidero la vida eterna» (Mc 10,30). La promesa para esta vida no puede referirse a otra cosa que a la comunidad de los discípulos: el que abandona su familia encuentra otra nueva, mayor y mejor, en la comunidad eclesial. La familia natural queda sustituida y superada por la familia de fe; pero al final la renuncia presente alcanza la vida eterna.

Las cartas de los apóstoles presentan numerosas exhortaciones sobre el orden dentro de la familia. Pablo las da con

detalle a propósito de la cuestión, en principio insignificante, de si la mujer debe cubrir su cabeza en el servicio litúrgico. «Cristo es la cabeza de todo hombre, como el hombre es cabeza de la mujer, y Dios lo es de Cristo... el varón es imagen y gloria de Dios, mas la mujer es la gloria del hombre» (1Cor 11,3-7). El varón es imagen y gloria de Dios en cuanto que ha sido creado inmediatamente por Él junto con Adán, por lo que está referido directamente a Dios. La mujer es gloria del varón ya que en su creación fue sacada de él (Gén 2,7.22). La mujer se revoca al varón y sólo por medio del varón a Dios. Pablo concluye: «Que no fue el hombre formado de la hembra, sino la hembra del varón» (1Cor 11,9). El Apóstol sigue la interpretación rabínica de la historia de la creación que presenta el Génesis y adopta especulaciones y tradiciones de las escuelas cosmológico-helenísticas. En este sentido está condicionado por las circunstancias históricas y la mentalidad de su tiempo. Pero en ningún caso puede el varón hacer valer estas ideas para defender que la mujer le está subordinada. Lo que el varón debe saber es que tiene como cabeza a Cristo. Y en cuanto a la relación del varón con la mujer lo que cuenta ya es el orden «en el Señor». Bien es verdad que, en el Señor, ni el varón sin la mujer, ni la mujer sin el varón». En el Señor ninguno existe sin el otro, sino que están referidos mutuamente. Lo que cuenta siempre como una realidad histórica es que «así como la mujer fue formada del varón, así también el varón nace de la mujer; y todo de Dios» (1Cor 11,12). En definitiva, varón y mujer proceden igualmente de Dios. Por eso, ambos tienen los mismos derechos y la misma dignidad. El varón debe salir al encuentro de la mujer con amor (Ef 5,25; Col 3,19).

Acerca de la paternidad divina y humana se dice: «Por

esta causa doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, del cual toma nombre toda paternidad (πατρία) en el cielo y en la tierra» (Ef 3,14s): todo lo que lleva el nombre de padre, lo lleva en nombre de Dios, que es el verdadero Padre. Si no hubiera Dios, no se podría en absoluto hablar de paternidad; y por eso todo lo que suena a paternidad remite a Dios, como al Padre, origen y meta que nos espera. El ser-padre de Dios se hace visible y manifiesto en la familia unida y apretada alrededor del padre (como también en una patria unida). «En el padre hay algo divino porque en Dios hay algo paternal» (G. Schrenk).

En cuadros de moral familiar (véase cap. XVII) se describen las obligaciones dentro de la comunidad familiar (Ef 5,22s; 6,1-3; Col 3,18-20; 1Pe 3,1.7). Si se acentúan los deberes de los hijos respecto de los padres, también se señalan los deberes de los padres para con los hijos y los límites de la autoridad paterna, que no puede ser arbitraria. «Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, para que no se hagan pusilánimes» (Col 3,21; Ef 6,4). La carta a los Hebreos (12,5-11) habla con palabras veterotestamentarias (Prov 3,11) de una severa corrección del hijo por parte del padre; se reconoce sin embargo que es posible que los preceptores terrenos procedan con los hombres según sus propias luces y no estén exentos de errores y desaciertos. Así pues, pese al pleno reconocimiento de la autoridad paterna, propio de la antigüedad, no faltan en estas palabras ciertas ideas de crítica y libertad.

La singular valoración del niño por parte de Jesús cobra mayor relieve al confrontarla con Pablo, para quien infantil significa inmaduro, pueril. Al contraponer el varón al niño Pablo sigue la manera de hablar de su tiempo, y así dice: «Yo, hermanos, no puedo hablaros como a hombres espiritua-

les, sino como a hombres carnales, como a niños en Cristo». El Apóstol tuvo que darles leche y no alimento sólido (1Cor 3,1s). Según esto los niños en Cristo son los principiantes en el conocimiento. «Cuando yo era niño, hablaba como niño, juzgaba como niño, discurría como niño; pero cuando fui ya hombre hecho, di de mano a las cosas de niño» (1Cor 13,11). Los niños todavía no están maduros para un conocimiento más profundo. «Hermanos, no seáis niños en el juicio, antes sed niños en malicia, pero en la conducta hombres maduros» (1Cor 14,20). Junto a la desvaluación del juicio infantil, resuena aquí el motivo de la inocencia del niño. Pero más adelante Pablo dice que la infancia es un estado de imperfección, superado ahora por la filiación perfecta (Gál 4,1-5). Debemos dejar la infancia como minoría de edad expuesta a toda clase de errores, y crecer hacia la madurez de la plenitud de Cristo (Ef 4,13-15). De nuevo la carta a los Hebreos (5,12-14) tacha de menores de edad a los cristianos que todavía necesitan leche, y no pueden con los alimentos sólidos. La primera carta de Pedro (2,2) reconoce en la edad infantil el factor de la inocencia, aunque es una frase que se refiere en sentido figurado al bautismo: «Como niños recién nacidos, apeteced la leche del espíritu, sin fraude.» La tensión que, respecto del juicio sobre la infancia, late entre los sinópticos y Pablo, se resuelve tal vez objetivamente si pensamos que también para Pablo la sabiduría el mundo ha sido confundida por la «necedad» de Dios (1Cor 1,19s); es decir, la prudencia humana por la revelación divina. Si en los sinópticos la infancia significa la renuncia a las propias obras, también Pablo dice que la salvación es un don y que queda excluida toda posibilidad de gloriarse en las propias obras (Rom 3,27). Cuando el Evangelio designa a la comunidad como una nueva familia (Mc 3,34), puede de-

ducirse que en la propia comunidad se empleaban otros títulos equivalentes. Pablo se considera a sí mismo como padre respecto de la comunidad (1Cor 4,15; 1Tes 2,11); se ve incluso como una madre que la alimenta (Gál 4,19; 1Tes 2,7). De la misma manera que Jesús se dirige a los discípulos como a niños (Mc 10,24; Jn 13,33; 21,5), también los apóstoles y maestros hablan a los cristianos en el mismo tono (1Cor 4,17; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 1Pe 5,13; 1Jn 2,14.18; 2Jn 1; 3Jn 4). Probablemente influye la antigua costumbre oriental de llamar padre al maestro y guía espiritual; los rabinos hablan de la generación del discípulo por parte del maestro. Las instrucciones de los maestros se coleccionan como «dichos de los padres». Tal vez se filtran también el lenguaje e influjo de los misterios, en los que el neófito venera como padre al sacerdote que le inicia. Esta evolución no quedó sin réplica en las comunidades cristianas. Cristo dice: «Tampoco habéis de llamar a nadie sobre la tierra, padre, pues uno solo es vuestro Padre, el cual está en los cielos» (Mt 23,9). Este *logion* presupone ya la existencia de comunidades con aspiraciones de magisterio. Por lo cual, probablemente, no se trata de un dicho original de Jesús, sino de una formación comunitaria.

XXVI

ESTADO

H. KLEINKNECHT - G. VON RAD - K.G. KUHN - K.L. SCHMIDT, art. βασιλεύς, en ThWb 1 (1933) 562-595. H. STRATHMANN, πόλις, ibid., 6 (1959) 516-535. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament,* Tubinga [2]1961. M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert* = «Botschaft und Geschichte» 2, Tubinga 1956, 177-228. O. ECK, *Urgemeinde und Imperium,* Gütersloh 1940. G. KITTEL, *Christus und Imperator,* Stuttgart 1939. C.H. POWELL, *The Biblical Concept of Power,* Londres 1963. K.H. SCHELKLE, *Jerusalem und Rom im Neuen Testament* = «Wort und Schrift», Düsseldorf 1966, 126-144. H. SCHLIER, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament* = «Die Zeit der Kirche», Friburgo de Brisgovia 1956, 1-16; id., *Der Staat nach dem Neuen Testament* = «Besinnung auf das Neue Testament», Friburgo de Brisgovia 1964, 193-211. W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament,* Zurich 1948. H.R. SCHLETTE, *Die Aussagen des Neuen Testaments über «den Staat»* = «Der Anspruch der Freiheit», Munich 1963, 19-52. W. SCHNEEMELCHER, *Kirche und Staat im Neuen Testament,* en *Kirche und Staat* (Festschr. H. Kunst) Berlín 1967, 1-18. W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament,* Zurich 1948.

Mientras las lenguas y la cultura de griegos y romanos crean desde época muy antigua palabras y conceptos para designar la realidad del Estado y las usan frecuentemente con toda naturalidad, la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo emplea muy poco semejantes expresiones. En el

Nuevo Testamento la palabra πόλις se aproxima en ocasiones al significado de «municipio». Palabras como πολιτεία (Act 22,28 = derecho romano de ciudadanía; Ef 2,12 = comunidad de Israel) y πολίτευμα (Flp 3,20 = patria) son raras. Una teoría política y una doctrina abstracta acerca del derecho y el Estado, como las que había creado la ciencia antigua, son totalmente ajenas al mundo bíblico. No es raro sin embargo que el Nuevo Testamento hable de autoridades y representantes estatales y ciudadanos, judíos y no judíos. Son la encarnación del Estado y en ellos sale al paso a los cristianos y a la Iglesia. A través de la historia concreta se expresan también juicios y conceptos fundamentales.

En el Nuevo Testamento el judaísmo apenas aparece como una realidad política; el Estado judío había perdido su soberanía casi por completo. Aun así tienen lugar algunos enfrentamientos entre la comunidad de los discípulos, por una parte, y la sinagoga y las jerarquías judías, por otra. Se trata preferentemente de cuestiones relativas a la vigencia y obligatoriedad de la ley veterotestamentaria. Cuando la Iglesia se separó de Jerusalén y del suelo materno judío, acabaron también estas relaciones y antagonismos, por carecer ya de sentido.

Se predicaba el Evangelio en el mundo del imperio romano, una de las creaciones estatales más poderosas y formidables que hayan existido. Las expresiones neotestamentarias sobre el Estado nunca deben entenderse de manera puramente teórica, como referidas al Estado en sí mismo, sino siempre en relación con ese Estado concreto.

El juicio sobre Roma y su imperio no era unánime en el mundo de entonces[1]. Se reconocía y aceptaba la grandeza

1. H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlín ²1964; F. KLINGER, *Rom als Idee* = «Römische Geisteswelt», Munich

de Roma; se ponderaba la fuerza de los romanos, su piedad para con los dioses, su justicia para con los pueblos. El historiador helenista Polibio (1,4) llama al imperio romano «la creación más hermosa y más provechosa del destino» (aproximadamente 120 a.C.). La misma ciudad de Roma era una imagen del imperio dominador del mundo; en ella estaba representado su centro y esencia. Ella resumía su destino, sin que el mundo pudiera subsistir sin ese poder ordenador. Por eso, cuando el cristianismo llegó a Roma, ésta era ya «la ciudad eterna» (Cicerón, Tibulo, Virgilio). La filosofía estoica entendía el imperio como expresión de la unidad de un mundo concebido a la manera panteísta. La persona de César Augusto, el «venerable emperador», hacía visible esa unidad y la salvaguardaba. La filosofía política, el modelo oriental del culto al soberano, la religiosidad antigua en general, gustosamente dispuesta a venerar la epifanía de lo divino en los acontecimientos prodigiosos o en los hombres extraordinarios, todos estos elementos juntos hicieron que ya en Augusto, y cada vez más en sus sucesores, se venerase religiosamente al genio del emperador, y se exigiese después a todos los ciudadanos el culto imperial como señal de fidelidad al pueblo y al Estado. Pero esta ideología romana encontró no poca oposición y resistencia sobre todo, como era de esperar, por parte de los pueblos sometidos. Griegos y orientales acusaban a los romanos de vulgaridad, astucia, crueldad, avaricia y ambición. Y hasta no faltaron romanos que exhortaban a un examen de conciencia. Cicerón *(De prov. consul.* 3,6) habla una vez del «odio casi justificado contra nuestro imperio».

---

[4]1961, 631-652; C. Koch, *Roma aeterna,* en «Das humanistische Gymnasium», 59, 1952, 128-143; 196-209; N. Wasser, *Die Stellung der Juden gegenüber den Römern nach der rabbinischen Literatur,* dis., Zurich 1933.

También el juicio de Israel y sus relaciones con Roma presentaban diferencias. Una corriente de tradición que venía de muy atrás, y cuyo origen último era el profetismo antiguo, con eco amplio y profundo en el judaísmo tardío, y que consistía en una teología de la tradición y de la historia, reconoce y enseña que Dios, como Señor del universo, es también Señor de los pueblos y de los reyes (Is 24,21; Jer 10,7-16; Sal 22,29); él es quien levanta y quien vuelve a hundir a los poderes del mundo pagano. Assur entra en escena como azote de Yahveh (Is 1,20; 5,25-29); Ciro es el ungido de Dios (Is 54,1), Nabucodonosor lleva a cabo el juicio de la ira divina (Jer 5,15-17; 16,13; 21,4-7). Es Dios quien «entroniza y depone a los reyes» (Dan 2,21; Jer 27,5-11); quien concede el señorío y el poder y juzga sobre su uso (Sab 6,3s). Cuando los romanos aparecen en el horizonte de la Biblia, ésta reconoce que son fuertes y poderosos, aunque también fieles a sus amigos (1Mac 8,1-16). Un rabino (de la época neotestamentaria, y antes de la destrucción de Jerusalén) invita a la «oración por la prosperidad del gobierno (romano), pues de no existir su temor, se devorarían unos a otros». Incluso la conquista de Jerusalén por Pompeyo (en el año 63 a.C.) se interpreta como un castigo y una exhortación a la penitencia (Sal Salomón 2). Filón *(Legat. ad Gaium* 152s; 355s) y Josefo *(La Guerra Judía* 2,10,4; *Contra Ap* 2,6) cuentan de sacrificios que se ofrecían regularmente en el templo de Jerusalén por el emperador y el imperio.

Pero el judaísmo dejaba también oír vehementemente su voz entre el coro de la antigüedad hostil a los romanos. Los testigos más antiguos del hecho son las amenazas, presentadas como predicciones, de los libros tercero y cuarto de los *Oráculos Sibilinos,* cuyos manuscritos judeo-alejandrinos más antiguos datan de entorno al año 100 antes de Cristo. Según

ellos (3,175-193.520-536; 4,145-148) Roma, el pueblo bárbaro, someterá primero y devastará las ciudades de Grecia y del oriente; mas el imperio estará repleto de injusticia, avaricia y desenfreno, y será odiado por los pueblos. Un rey venido del oriente lo derrotará. Roma, la tierna virgen irradiante de oro, ahora tan solicitada y ebria de fiestas, será entonces una pobre esclava que peinará el cabello de su señora. Roma será precipitada del cielo a la tierra. Más fuertes aún son las acusaciones que se nos han conservado de la época siguiente a la caída de Jerusalén en el Apocalipsis de Esdras (4Esd 12,11-31) y de Baruc (ApcBarSir 67,7s) así como en el quinto libro sibilino (143-178). El cuarto animal de Daniel, que es fuerte y terrible y que lo devora y desgarra todo con sus dientes de hierro —que en Dan 7,7 probablemente se refiere al imperio seléucida— se interpreta aquí como referido a Roma (4Esd 11,38-46). En escritos de comienzos del siglo II d.C. se emplea asimismo para la Roma enemiga el vergonzoso sobrenombre de Babel (ApcBarSir 11,1; Sib 5,143.159). También el judaísmo rabínico habla con gran desprecio de Roma. Para el judío piadoso la cultura y civilización romanas, su teatro, sus ciudades, su comercio y su tráfico no eran más que una atrocidad. En *Las dieciocho bendiciones* se dice: «No haya esperanza para los renegados, y extermina cuanto antes al gobierno insolente (= Roma)».

Los escritos de Qumrán alcanzan la época del Nuevo Testamento. En los comentarios de Habacuc y Nahúm y en el volumen de la «Guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas» se menciona a menudo a los *kittim* como enemigos de Israel. Los *kittim,* que originariamente reciben este nombre por la ciudad de Kition, en Chipre, habitan, según textos primitivos del Antiguo Testamento, en los países de

la costa mediterránea al oeste de Palestina. Probablemente, ya en Dan 11,30 *kittim* es un sobrenombre de los romanos, y así es como lo traducen los LXX. Según la opinión predominante hoy día, en los rollos de Qumrán los *kittim* significan los romanos. Pues bien, de esos *kittim* se dice: «Son rápidos y fuertes en la lucha; se apoderan de muchas tierras y no creen en las leyes de Dios» (1QpHab 2,12-15). «Todos los pueblos sienten horror y espanto ante ellos» (1QpHab 3,4). Hacen sacrificios idolátricos a sus emblemas de guerra y a sus armas (1QpHab 6,4). Y, finalmente, estos *kittim* llevarán a cabo el juicio de Dios sobre Israel y sobre los pueblos (1QpHab 4,7s; 9,4-7).

Jesús no se pronuncia sobre las relaciones, importantes para todos, entre su pueblo y Roma; parece como si no le interesara quién tiene el dominio del país. Los sentimientos políticos y nacionales son ajenos al Evangelio, al menos originariamente [1a].

Los sinópticos conservan un dicho significativo del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,13-17). En la narración evangélica los enemigos de Jesús le piden que resuelva, según la ley religiosa de Israel, la cuestión de si hay que pagar al César el tributo personal, particularmente odioso por ser un signo sensible del dominio extranjero. Con ello quieren obligarle a decidirse en favor o en contra de Roma, y por tanto en favor o en contra de su propio pueblo. Jesús da a la pregunta un contenido y alcance que va más allá de los impuestos, convirtiéndola en el problema general de lo que se debe al César y a Dios. En ambos casos se designa la liquidación de la deuda con

---

1a. O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tubinga 1970; M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden 1961; id., *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1970.

la misma palabra «dad» (ἀπόδοτε), que propiamente significa «devolved». Si la frase se interpreta exactamente, viene a decir que los impuestos son debidos como contraprestación por los servicios del gobierno romano[2]. Por medio de un puro «y» se añade a la obligación para con el César la otra obligación para con Dios. Ello no equivale a decir que ambas obligaciones se yuxtapongan y distingan recíprocamente, cada una con su propia consistencia e idéntico valor, cual si Jesús quisiera independizar la esfera política y la esfera religiosa, que en definitiva sería como emancipar al Estado frente a Dios. La separación de Iglesia y Estado es una idea moderna. En el judaísmo, al igual que en toda la antigüedad, se sobreentendía que religión y nación formaban una unidad, pero teniendo en cuenta que todo es de Dios. Él es creador, juez y señor del mundo y, por tanto, también de los hombres reunidos en el Estado. En la respuesta de Jesús, la primera parte está incluida en la segunda: el César y el Estado tienen su derecho, pero el derecho y las exigencias estatales están limitados por el derecho y las exigencias de Dios. En la medida en que Jesús responde a la pregunta directa sobre el pago de los impuestos, la solución no es la rebelión, atizada y más tarde proclamada por los zelotes, y que empujó a Jerusalén y al pueblo a la catástrofe; tampoco es la renuncia y la resignación que abandonan el mundo de la vida política a su esfera dominada por el mal, para refugiarse en el mundo de Dios y vivir en él, como hacía el fariseísmo piadoso; ni tampoco es, finalmente, la divinización de un Estado autosuficiente. A los que preguntan se les hace ver que la obra de Dios tiene que acontecer en el mundo y en relación con él, y que la fe ha de estar siempre y responsable-

2. L. GOPPELT, *Die Freiheit zur Kaisersteuer. Zu Mk 12,17 und Röm 13,1-7* = «Christologie und Ethik», Gotinga 1968, 208-219.

mente al servicio de esa obra, pues el reino de Dios está siempre en medio del mundo.

En la sentencia sobre el pago de los impuestos se nombra al César. Otros *logia* tratan en general de los que dominan y de esta manera hacen también visible, mediatamente, la postura evangélica ante el imperio. «Los que son considerados como gobernantes de las naciones las gobiernan como dueños, y sus grandes hacen sentir su poder sobre ellos... quien quisiere hacerse mayor ha de ser vuestro criado. Y quien quisiere ser entre vosotros el primero, debe hacerse siervo de todos. Porque, aun el Hijo del Hombre no vino a que le sirviesen, sino a servir (Mc 10,42-45). Según esta sentencia, la esencia general del dominio en el mundo es la autoridad y el abuso del poder recibido; nada dice de un ejercicio del poder que sea servicio. El Evangelio no rechaza en modo alguno el afán de grandeza y la categoría del que es el primero entre muchos; pero su grandeza es el servicio. El mismo Hijo del hombre pertenece precisamente a la serie de esos grandes y príncipes, mas no por encumbrar su vida mediante el servicio de sus siervos, sino en la medida en que la entrega por completo. Estas palabras del Señor ¿no ponen en tela de juicio cualquier poder y señorío terrenos? ¿No son el poder y la grandeza, en el fondo, una tentación hacia la violencia y la injusticia? Parece que no falta más que un paso hasta la historia de las tentaciones, en las que Satán, desde lo alto del monte muestra todos los reinos de la tierra y su esplendor (Mt 4,8s). Aquí es el maligno quien ofrece la soberanía del mundo. Acaso viene del maligno toda soberanía?

Jesús mismo se enfrenta con el emperador y con el Estado cuando comparece ante Pilato como representante de Roma (Jn 19,8-15). Pilato hace notar a Jesús que su vida está en

las manos del juez; de hecho la vida del hombre está en las manos del Estado. Pero la réplica de Jesús recuerda a Pilato que él sólo realiza un encargo de parte de Dios: «No tendrías poder alguno sobre mí, si no te fuera dado de lo alto» (Jn 19,11). El texto no dice: si él (el poder) no te hubiera sido dado de arriba; sino: si (ello) no se te hubiera dado de arriba. Por consiguiente las palabras de Jesús significan en primer lugar que es por voluntad de Dios que se encuentra bajo el poder de Pilato. No se trata de la formulación de un principio sobre el origen del poder estatal; lo que dice el Cristo de Juan es más bien que existe una contradicción irreductible entre el reino divino de la verdad y el reino que es de este mundo (18,36s): la contradicción que se manifiesta entre el rey mesiánico y el emperador romano (19,12.15). El imperio pertenece al mundo y está sometido con él — en el sentido joánico — al poder del maligno. Éste es el juicio de Juan sobre el mundo de la política [3].

Lucas [4] en sus dos escritos quiere introducir el Evangelio en el mundo de la cultura griega y del Estado romano. En diversos lugares de su doble obra hace en este sentido una presentación de trazo apologético. En la peculiar redacción lucana los judíos presentan ante Pilato una acusación formalmente política (23,2). Sin embargo el representante de Roma reconoce por tres veces (23,4.14.22) la inocencia de Jesús; y no le condena expresamente a muerte, sino que le entrega a la voluntad de los judíos (23,25), asesinos de los profetas (13,34). En los Hechos de los Apóstoles es el rumbo de la misión el que abre el camino hacia Roma [5]. Hay que dar tes-

3. H. VON CAMPENHAUSEN, *Zum Verständnis von Joh 19,11* = «Aus der Frühzeit des Christentums», Tubinga 1963, 125-134.

4. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga [3]1960, 66-86; 128-135.

5. Lucas participa de una tendencia extendida entre los relatos cristianos primitivos, consistente en disculpar siempre a los romanos y culpar

timonio del Evangelio ante las sinagogas, los reyes y las autoridades (Lc 12,11;21,12). El primer convertido de la gentilidad es un centurión romano (Act 10,1). El procónsul romano de Chipre, «un hombre prudente», llama a Pablo y Bernabé para informarse de manera fidedigna y es ganado para la fe (13,6-12). En vano los judíos levantan acusaciones políticas contra Pablo ante el magistrado de Tesalónica (17,6-9). En Corinto el procónsul romano Galión reconoce, como juez, que el Apóstol es políticamente inofensivo. En todo caso se trata de un pleito en exclusiva judío (18,12-16). El mismo Pablo puede afirmar que no ha faltado ni contra los judíos ni contra el César (25,8). El tribunal romano le encuentra inocente (25,10; 26,32; 28,18). Según el plan divino Pablo debe llegar hasta Roma para dar allí testimonio del Evangelio (19,21; 23,11); por su parte, Pablo hace tiempo que tiene esa intención (Rom 1,13). Roma es el centro del mundo, y quien quiera ganar el mundo para el Evangelio tiene que conquistar Roma. Pablo es el Apóstol de los gentiles; si desea cumplir su cometido, tiene que predicar el Evangelio en la capital del imperio. Cuando los Hechos de los Apóstoles pueden relatar la llegada del Apóstol a Roma, han alcanzado su meta (28,30s).

Pablo se pronuncia repetidas veces sobre el Estado. La cuestión de la actitud que el cristiano debía adoptar frente a las autoridades era tan apremiante como difícil. Tanto los Hechos de los Apóstoles (16,22s), como el propio Pablo (Rom 8,35s; 2Cor 11,23-26) hablan de la amenaza proveniente de las autoridades estatales. De entre sus palabras citemos en primer lugar éstas: «Todos estén sometidos a las autoridades

---

cada vez más a los judíos. E. LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu*, Gotinga 1964, 91-93; K.H. SCHELKLE, *Die «Selbstverfluchung» Israels nach Matthäus 27,23-25*, en W. ECKART y varios (dir.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Munich 1967, 148-156.

superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios... Quien desobedece a las autoridades, desobedece a la ordenación de Dios; por consiguiente los que tal hacen ellos mismos se acarrean la condenación. Mas los magistrados no son de temer por las buenas obras que se hagan, sino por las malas... El magistrado es un ministro de Dios» (Rom 13,1-7)[6]. El Apóstol habla del Estado «realmente existente»; es decir, del Estado romano y de sus autoridades, no de un Estado ideal puramente teórico. Sus palabras son sorprendentemente absolutas: la superioridad goza de un total reconocimiento. El Estado es una ordenación de Dios. Pablo lo dice expresamente refiriéndose a los funcionarios de aduanas y recaudadores de impuestos, que quedan muy mal parados en los Evangelios sinópticos. Quien hace el bien nada tiene que temer del Estado; más aún, obtendrá sus alabanzas. Es posible que Pablo piense en recompensas, condecoraciones e insignias. En cambio el malo experimenta el juicio del Estado, «ministro de Dios para hacer justicia castigando el mal» (Rom 13,4). ¿Ha olvidado Pablo lo que él mismo experimentó por parte de las autoridades romanas y lo que sufrió Cristo bajo el juicio del imperio? ¿Cómo hay que entenderle? A veces se propone la hipótesis, aunque no se puede probar, de que Pablo se dirige contra ciertos exaltados revolucionarios que siembran la in-

6. H. VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung von Röm 13* = «Aus der Frühzeit des Christentums», Tubinga 1963; 81-101; G. DELLING, *Römer 13,1-7 innerhalb der Briefe des Neuen Testaments*, Berlín 1961; E. KÄSEMANN, *Römer 13,1-7 in unserer Generation*, en «Zeitschr. f. Theologie u. Kirche», 56 (1939) 316-376; id., *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13* = «Exegetische Versuche und Besinnungen», Tubinga ²1964, 204-222; F. KEIENBURG, *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13,1-7*, dis. Basilea 1952, Gelsenkirchen 1956; P. MEINHOLD, *Römer 13. Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg*, Stuttgart 1960; F. NEUGEBAUER, *Zur Auslegung von Römer 13,1-7*, en «Kerygma und Dogma», 8 (1962) 151-172; R. WALKER, *Studie zu Römer 13,1-7*, Munich 1966; V. ZSIFKOVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Römer 13,1-7*, Viena 1964.

quietud en la comunidad romana; y que, por eso, acentúa unilateralmente el deber de sumisión. Seguramente que la doctrina paulina comparte ante todo la valoración del Estado que se da en la teología judía de la creación y de la historia. Además, para fundamentar la obligación de obedecer, Pablo apela a la conciencia (Rom 13,5); palabra y concepto que han llegado al Nuevo Testamento procedentes en último término de la escuela estoica; es decir, de la teología natural (véase *Teología NT* I, 189). Por otra parte, Pablo no argumenta aquí con razones propiamente cristianas, sino con consideraciones sobrias, realistas y usuales. Pero si la dignidad y los derechos del Estado provienen de que es un servidor de Dios, con ello quedan también señalados sus límites —al menos como consecuencia—. Es un servidor de Dios, no un señor con poder propio como quien tiene derecho a cuanto le es provechoso. Mucho menos es un ídolo colocado en el lugar de Dios. Pablo reconoce una disposición divina por lo que hace al derecho del Estado: es un servidor de Dios en lo que se refiere a su ira. Sólo que Dios no se contenta con el juicio; prefiere la salvación. Para esta parte de la voluntad divina el Estado no tiene cometido alguno. No es simplemente el lugarteniente de Dios. Su tarea está limitada. Pablo no cuenta la posibilidad de un Estado injusto. Pero al encontrar la huella de Dios en el orden jurídico del mundo ¿no resulta que el mismo Estado destruye su propia autoridad cuando rompe esas relaciones con el derecho? Pablo habla solamente de las obligaciones de los súbditos para con el Estado, que era lo único que sabía el imperio romano en la época neotestamentaria, desconociendo por completo la corresponsabilidad del ciudadano en y para el Estado, así como las obligaciones derivadas de esa responsabilidad. En este punto la doctrina de Pablo está limitada y condicionada por su época. Final-

mente, tal vez no se debe olvidar que Pablo contaba con el fin inminente de los tiempos, cosa que se recuerda precisamente en Rom 13,11-14. También el Estado pertenece a la pompa pasajera de este mundo (1Cor 7,31). El cristiano, en cambio, no forma parte de ella, aunque tampoco carezca de importancia para él este mundo provisional, en el que ha de acrisolarse su servicio a Dios (Rom 12,1s). Así es como el texto de Rom 13,1-7 abre soluciones para los problemas que vendrán después [7].

Hay textos que pugnan con el pasaje aludido de Rom 13,1-7. Tal parece ser el caso de Pablo argumentando radicalmente desde lo cristiano; es decir, desde lo escatológico. Escribe a la comunidad de Corinto que es intolerable que los cristianos lleven sus pleitos ante los tribunales de los injustos. De haber disensiones entre cristianos, cosa que no debía suceder, han de resolverlas los mismos cristianos, que un día, por

7. Pablo habla en Rom 13,1 de las ἐξουσίαι, en Rom 13,4 de los ἄρχοντες. En 1Cor 15,24 las ἐξουσίαι son los poderes supramundanos; en 1Cor 2,8 los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου son los poderes demoníacos del mundo; en Col 1,13 Cristo nos redime de las ἐξουσίαι τοῦ σκότους τούτου. A partir de estos textos la exégesis se encuentra una y otra vez ante la tentación de creer, que en Rom 13,1ss Pablo se refiere también a los poderes supramundanos, representados en el Estado, sólo que ahora sometidos a Cristo e incluso puestos a su servicio. Ya la gnosis defendió una interpretación semejante; Orígenes juega con ella; cf. K.H. SCHELKLE, *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7* = «Wort und Schrift», Düsseldorf 1966, 228-230. En nuestro tiempo no pocos exegetas han defendido esta explicación; cabe citar como los más prestigiosos a K. Barth y O. Cullmann. Últimamente la sostiene R. WALKER, op. cit. La mayor parte de los comentarios rechaza tal explicación. La exégesis citada podría, sí, explicarnos algunas cosas que resultan inesperadas en el texto, especialmente el reconocimiento incondicional del Estado; mas para ello esa exégesis ha de violentar otras expresiones. A. STROBEL, *Zum Verständnis von Röm 13,* en «Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.» 47 (1956) 67-93, parece probar de manera concluyente que Pablo se sirve de la terminología político-jurídica de entonces, y que por consiguiente habla del mundo profano y no de los poderes diabólicos. Cf. el resumen informativo de V. ZSIFKOVITS, op. cit. 58-64.

cuantos son santos, juzgarán al mundo, y a los mismos jueces de los injustos (1Cor 6,1-8). Quizás Pablo arranca del hecho de que las comunidades judías en la diáspora instituyeron sus propios tribunales civiles. La comunidad cristiana debería hacer otro tanto. Los cristianos tienen una dignidad incomparable por su vocación y por la gracia; al constituir la fraternidad de los santos quedan exentos del Estado. Como futuros jueces del mundo, están por encima de él. A los representantes y guardianes oficiales del derecho Pablo los llama precisamente los injustos. De lo cual sólo deduce aquí que los cristianos no deben invocar los tribunales estatales. Pero las consecuencias de sus afirmaciones podrían llevar mucho más lejos. ¿No debería la Iglesia separarse del Estado para constituirse en Estado autónomo? Semejantes consecuencias anularían Rom 13,1-7, donde se reconocen los poderes del Estado como instituidos por Dios. Así, el significado de 1Cor 6,1-8 sería éste: Aunque el amor pueda renunciar a sus derechos, el orden jurídico tiene que persistir en el mundo [8].

En las cartas neotestamentarias aparece una y otra vez la idea de que el cristiano no tiene su patria en este mundo, sino en otro, en el celeste. Esto vale lo mismo frente a Jerusalén que frente a Roma: el cristiano ha sido arrancado a ambas ciudades e imperios. La Jerusalén terrena, la actual, se encuentra en estado de esclavitud junto con sus hijos. Nuestra madre es la Jerusalén de arriba, la libre. Como en otro tiempo, también ahora la Jerusalén terrena persigue a la celestial (Gál 4,26-31). Los muchos que se pierden «se aferran a las cosas terrenas; pero nosotros vivimos como ciudadanos del

---

8. E. DINKLER, *Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1Kor 6,1-11)* = «Signum Crucis», Tubinga 1967, 204-240; L. VISCHER, *Die Auslegungsgeschichte von 1Kor 6,1-11. Rechtsverzicht und Schlichtung*, Tubinga 1955.

cielo, de donde asimismo estamos aguardando al Salvador Jesucristo» (Flp 3,19). El organismo social de los cristianos es el reino de los cielos. ¿Cobra aquí actualidad esta afirmación sinóptica contra los que tienen puestas sus esperanzas en el mundo político? Con las palabras πολίτευμα, σωτήρ, κύριος Pablo parece emplear una terminología político-religiosa. ¿Querrá decir en tono polémico que los cristianos pertenecen ya ahora al estado celeste y son ajenos al terreno? Del cielo, no de este mundo, esperan los cristianos al Señor y redentor [9]. Esta conciencia de pertenecer a otro reino, el escatológico, se expresa también cuando a los que en otro tiempo fueron gentiles alejados se les dice que «ya no son extraños ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19).

¿Hay que incluir también en estas reflexiones la segunda carta a los Tesalonicenses? Según ella, un poder paralizador, o un personaje, detiene todavía por ahora la irrupción «del misterio de la iniquidad» (2Tes 2,6s). Ya algunos padres de la iglesia (Hipólito, *Comentario a Daniel* 4,21,3; Tertuliano, *Resurrección de la carne,* 24) entendieron bajo estas palabras la fuerza y el orden del imperio romano y de su emperador, que frenan el poder destructor del anticristo. Todavía hoy se defiende a veces esta interpretación. En tal caso la carta expresaría un alto reconocimiento al imperio. Pero la exégesis que entiende este texto oscuro de Roma, es insegura; la mayor parte de los comentarios actuales la rechaza. En su lugar se ha intentado, entre otras, la explicación de que la carta se refiere a la misión cristiana: el tiempo que se le ha concedido

9. Últimamente se debilita el significado político del texto; cf. de entre los comentarios recientes a este pasaje: E. LOHMEYER con el folleto complementario, Gotinga [11]1956 (1964); J. GNILKA, Friburgo de Brisgovia 1968.

sería el que todavía retiene la llegada del anticristo y la parusía. Tampoco esta interpretación es absolutamente convincente. Lo más probable es que ese poder paralizante sea el plan histórico y salvífico de Dios que todavía no ha llegado a su fin[10].

Pablo es cristiano y apóstol, al par que ciudadano romano. Como apóstol está a la espera del señor celestial, que pronto hará su aparición, y de su ciudad eterna. Como ciudadano romano vive en el orden imperial del César y apela al derecho que el Estado garantiza a todo ciudadano (Act 16,37; 22,25; 25,10). Su doctrina sobre el Estado participa también de ambos mundos: sus relaciones con el poder terreno están rotas, lo mismo que con el mundo en general, ya que el cristiano posee como si no poseyese (1Cor 7,29-31).

Al igual que Pablo, la carta a los Hebreos (13,12-14) recuerda a los cristianos que su patria es el cielo. Ya ahora deben estar preparados para abandonar su ciudad terrena: «Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a él fuera de la ciudad, cargados con su improperio; puesto que no tenemos aquí ciudad fija, sino que vamos en busca de la que está por venir». Cristo padeció fuera de la ciudad de Jerusalén, rechazado por los hombres y privado de su honor; los cristianos que le siguen han de ser capaces de renunciar a la segura existencia política y ciudadana; más aún, deben abandonar por completo el mundo y el siglo para vivir con el Señor la existencia de la cruz, ajena a esta sociedad. Y sigue desarrollando la imagen contrapuesta de la ciudad terrena y celeste: «Vosotros os habéis acercado al monte de Sión y a la ciudad del Dios vivo, la ce-

---

10. O. CULLMANN, *Eschatologie und Mission im Neuen Testament* = «Vorträge und Aufsätze» 1925-1962, Tubinga 1966, 348-360; A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden 1961, 98-110.

lestial Jerusalén, al coro de muchos millares de ángeles, a la Iglesia de los primogénitos que están alistados en los cielos» (12,22s). Lugares que hasta ahora eran sagrados, como Sión y Jerusalén, pasan a ser imagen y signo del reino de Dios que irrumpe y que ya está presente. Los cristianos pertenecen desde ahora a la nueva comunidad celeste, la cual es incomparablemente más espléndida que la vieja comunidad de Israel, llamada también, en cuanto comunidad litúrgica, «asamblea festiva» (Os 2,11; Am 5,21; Ez 46,11). Ahora la Iglesia es, de hecho, esta asamblea festiva. Los ángeles, como asociados al trono de Dios, ya no están separados de la comunidad, sino que ésta y los ángeles constituyen una comunión celestial. A la Iglesia terrena se la mira ya en unidad con la «comunidad de los primogénitos», lo que probablemente se refiere a los justos de la antigua y nueva alianza que ya han consumado su carrera. Como ciudadanos de la comunidad celeste, los creyentes son «peregrinos y huéspedes en la tierra» (11,13) [11].

Cuando en los textos neotestamentarios se contrapone la ciudad terrena a la celestial y se exhorta al cristiano a desprenderse de aquélla para ganar la futura, hay que recordar lo que significaba para el hombre antiguo la ciudad como salvaguarda de la libertad y del orden. En el organismo social se desarrollan la vida y el ser del hombre con la cultura material y espiritual. La historia y las leyes de las ciudades se fundamentan de manera mítica y religiosa como creaciones de dio-

---

11. En Filón se encuentran repetidamente formulaciones similares; así en *Conf. ling.* 78: «Los sabios consideran como su patria el cielo en el que viven como ciudadanos, y como extranjera la tierra en la que habitan cual inquilinos.» Filón echa mano de conceptos filosóficos, Pablo de conceptos escatológicos.

G. FOHRER - E. LOHSE, art. Σιών, en ThWb 7 (1964) 291-338; H. STRACK-P. BILLERBECK, op. cit., 4, 919-926; H. BIETENHARDT, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubinga 1951, 192-204; F.J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich 1955, 1-60.

ses o de héroes. Una ciudad se festeja a sí misma en su culto; el hombre antiguo ora por la duración de su ciudad. La gnosis judía se ocupa de una teoría sobre la Jerusalén eterna, y después de la destrucción de la ciudad presente espera la nueva construcción, ordenada por Dios, de una Jerusalén mesiánica terrena (ApBarSir 6,9; 32,4). En Italia, país con el que la carta a los Hebreos (13,24) tiene especiales contactos, domina la ciudad eterna de Roma. Los propósitos del Nuevo Testamento constituyen una clara antítesis, cuando hablan del carácter pasajero de la ciudad terrena y de la duración de la celestial.

La postura de las cartas pastorales frente a las relaciones con el Estado es una postura equilibrada, como suele serlo su ética en general. Se estimula a la Iglesia a que ruegue por el Estado. «Recomiendo, pues, ante todo que se hagan súplicas, oraciones, rogativas y acciones de gracias por todos los hombres; por los emperadores y por todos los constituidos en alto puesto, a fin de que tengamos una vida quieta y tranquila en toda piedad y dignidad» (1Tim 2,1s). Era costumbre, según parece, que en todas las comunidades orantes del mundo se rezase por el gobierno y por el Estado; eso mismo ocurría en los templos griegos y romanos, y también en las sinagogas. La Iglesia cristiana observará idéntica costumbre. Y es que el orden público, asegurado por el Estado garantiza también el ejercicio de la «piedad»; es decir, de la religión cristiana. La paz política es el supuesto necesario para la misión de la Iglesia. Sólo entonces puede realizarse el plan salvífico de Dios, que quiere «que todos los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). El cumplimiento de las obligaciones de lealtad que tiene todo hombre para con el Estado, es del agrado de Dios (1Tim 2,3). La Iglesia apoya al Estado, en el cual vive; pero el Estado y los reyes reclaman

que se haga oración por ellos, puesto que también ellos necesitan de la gracia y la verdad divinas. El Estado es humanamente insuficiente y está necesitado de la salvación divina; quien salva no es el César, como dice el culto a los soberanos, sino que es Dios quien salva al César (1Tim 2,6).

De acuerdo con esto, entre las obligaciones del obispo está la de exhortar a los fieles «a que vivan sujetos a los príncipes y potestades, que obedezcan sus órdenes y estén prontos para toda obra buena; que no digan mal de nadie, que no sean pendencieros sino modestos» (Tit 3,1). La exhortación a no injuriar a nadie (como impío) se refiere probablemente a las relaciones con la superioridad; sería erróneo injuriarla sin más como impía y hostil a Dios. La autoridad es una ordenación divina; y lo sigue siendo incluso en el caso de que uno de sus mandatarios abuse de ella. Todo esto se exige «porque se ha manifestado la benignidad de Dios nuestro salvador y su amor para con los hombres» (Tit 3,4). Al haberse revelado en Cristo la misericordia de Dios, el cristiano está obligado a ejercitar la misma bondad [12].

En algunos pasajes de las cartas pastorales la exégesis se pregunta si ciertos títulos que aplican a Dios o a Cristo no tienen un tono polémico y de reproche; así por ejemplo, en 1Tim 6,14s: Aguarda «hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo, que hará manifiesto a su tiempo el bienaventurado y solo poderoso, el Rey de reyes y Señor de los señores»; o 2Tim 1,10: «la aparición de nuestro Salvador Cristo Jesús»; o Tit 2,13: «Aguardando la dichosa esperanza y la venida gloriosa del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo». Si bien hay palabras características como ἐπιφάνεια, σωτήρ, βασιλεὺς

12. L. BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich,* Paderborn 1937; H.U. INSTINSKY, *Die alte Kirche und das Heil des Staates,* Munich 1963, 41-60.

τῶν βασιλέων, que también nos salen al encuentro en los LXX y que, por consiguiente, hay que suponer en principio provenientes de un contexto judeo-veterotestamentario, su aplicación en las cartas pastorales parece que ha recibido nuevos acentos, y probablemente hay que asignar también su parte al influjo de la religiosidad greco-oriental, donde era usual esta terminología, tanto en las religiones mistéricas, como en el culto al soberano. Pues bien, si precisamente unos escritos dirigidos al mundo griego, como son las cartas pastorales, emplean dicho vocabulario, probablemente lo hacen conscientemente porque se dirigen a ese mundo. El Nuevo Testamento no adopta, pues, simplemente las fórmulas veterotestamentarias en forma de citas, sino que las reinterpreta de acuerdo con su momento histórico. Así, hay que decir que el salvador no es César, sino Cristo. Los predicados mitológicos se sustituyen o completan por medio de predicados bíblicos e histórico-salvíficos. Y es seguro que los cristianos del mundo griego captaron esta intención [13].

Por lo demás, la parénesis neotestamentaria se ocupa también de las cuestiones referentes a las relaciones de la Iglesia con el Estado, cuestiones que, desde luego, eran apremiantes. A la comunidad se la exhorta: «Estad sumisos a toda humana criatura [14] y esto por respeto a Dios, ya sea al rey como soberano, ya a los gobernantes, como puestos por él para castigo de los malhechores y alabanza de los buenos» (1Pe 2,13s).

---

13. Los comentarios a las cartas pastorales, especialmente C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales,* París 1947, CLXII-CLXIV; G. HOLTZ, Berlín 1965, 142s; 158s; M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, Tubinga [4]1966, 74-78; 108-110.

14. Las palabras ἀνθρωπίνη κτίσις de 1Pe 2,13 podrían significar también textualmente: «Creación por medio de hombres.» Pero las realidades que se citan a continuación en 2,14-3,7 no son fundaciones humanas sino instituciones de Dios. En el Nuevo Testamento κτίζειν y sus derivados se usan solamente referidos a la acción divina de crear. Por tanto, aquí habrá que traducir: «creación divina entre los hombres».

1Pe parece depender de Rom 13,1-7, como en general toda la carta está bajo un claro influjo paulino. En ambos escritos el Estado se fundamenta en la voluntad creadora de Dios. La exhortación general de Pablo se refiere más en concreto al Estado romano; pero frente a las palabras de Rom 13,7 «Pagar a todos respeto y honor», 1Pe 2,17 introduce una distinción y una reserva: «Temed a Dios, respetad al emperador.» El cuadro de moral familiar de 1Pe 2,13 - 3,12, cita el Estado como el primer ordenamiento creacional, que sustenta y abarca a todos los otros. Pero las relaciones con el Estado son para la carta un problema inevitablemente difícil. Así como en la historia de la comunidad se habían producido ya de vez en cuando conflictos con las autoridades, así la Iglesia debe estar ahora preparada para una opresión y persecución más dura y más general por parte del Estado. Se habla una y otra vez de este peligro (3,14.17; 4,1.12-19; 5,13). En 2,13-15 se espera todavía confiadamente que el Estado salvaguarde el derecho y proteja a los buenos; pero en los capítulos 3 y 4 se considera como posible que la autoridad condene injustamente a los cristianos. Éstos esperan asimismo sentir la justicia del Estado, como tienen la firme voluntad personal de vivir en paz con él; acaso como una «religión tolerada» al igual que el judaísmo. Cuando el Estado comete injusticias, la carta sólo puede aconsejar y rogar que se soporten pacientemente, de la misma manera que las soportó Cristo. Sigue vigente el aliento a la sumisión; la carta no piensa en una resistencia (1Pe 3,4-17). De esta manera los cristianos se sienten como forasteros en este mundo (1Pe 1,1). Por último la carta (5,13) califica por supuesto a Roma de Babel, como lo hace el Apocalipsis joánico. También para 1Pe Roma, la ciudad hostil a Dios, tiene que aguardar el juicio que ha sufrido Babel. Hacia el final de la época neotestamentaria las circunstancias de la

existencia en y con el imperio romano han cambiado esencialmente para la Iglesia. El Apocalipsis lo testifica. Pasaron rápidamente las tribulaciones que hubo hasta el momento; pero ahora han empezado los ataques más duros contra la Iglesia; la sangre de los mártires corre a torrentes, siendo la persecución especialmente dura en Asia Menor, donde se escribió el Apocalipsis. Éste describe con imágenes míticas la lucha entre Dios y Satanás; lucha que dura desde el principio del mundo hasta el final, y se hace ahora visible y se dirime con el enfrentamiento entre la cristiandad y el imperio romano. En esa lucha Roma representará el papel del poder estatal. Hace su aparición el dragón (= Satanás) que al principio persigue al Mesías; después que éste ha sido arrebatado hasta el trono de Dios, el dragón persigue a quienes perseveran en el testimonio de Cristo (la Iglesia) (Ap 12). Satanás entrega su poder a la «bestia» (Ap 13), que sube desde el mar (= el mar Mediterráneo). La bestia marina viene de occidente, es decir, de Roma; tiene diez cuernos y siete cabezas, diez coronas en sus cuernos y sobre sus cabezas nombres blasfemos. Esto significa probablemente la serie de los emperadores romanos. La bestia es el imperio; o mejor, el poder político hostil a Dios, presentado con los rasgos del imperio romano. El dragón confiere su poder a la bestia y le da el trono. «Y adoraron al dragón, que dio el poder a la bestia; también adoraron a la bestia diciendo: ¿Quién hay semejante a la bestia? y ¿quién podrá lidiar con ella?» (13,4). El poder que tiene Roma le ha sido prestado por satanás. Encima de la bestia de los siete cuernos está sentada (17) la meretriz de Babilonia. «Las siete cabezas son siete montes sobre los cuales la mujer tiene su asiento» (17,9). Esa Babilonia sobre los siete montes es Roma, la ciudad universal asentada sobre las siete colinas. La meretriz está vestida suntuosamente, al estilo de las rameras, de púrpura y escarlata,

resplandeciente de oro, piedras preciosas y perlas. En la mano sostiene una copa de oro llena de abominaciones y de las impurezas de su prostitución (17,4). La cultura resplandeciente del imperio es un veneno de pecados y horrores. «Con la meretriz se amancebaron los reyes de la tierra, y los habitantes de la tierra se emborracharon con el vino de su prostitución» (17,2). Los reyes y señores del mundo, sumisos a Roma, viajan a ella y hacen todo lo posible para ganar la amistad de quienes ostentan el poder. Junto con sus soberanos el imperio y el mundo están sometidos al poder seductor de la gran ciudad. El mundo político carece de rumbo; busca su felicidad y venera a sus dioses en un cambio incontrolado de su sistema. «La mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús» (17,6). Las persecuciones de los cristianos exigían ya la muerte de muchos mártires. Ap 18 contiene el anuncio y la visión de la caída de Babilonia; la ruina de la ciudad sólo se describe de forma indirecta como en una comedia, en los lamentos de los amigos de Babilonia, de los reyes, comerciantes y marineros, que en la lejanía siguen angustiados por la posibilidad de ser arrastrados en su ruina. Entonces tiene lugar el juicio con un gesto estremecedoramente simbólico: el ángel arroja al mar una piedra que se hunde y que no vuelve a la superficie (18,21). Finalmente, queda desenmascarado el mundo político: «tus mercaderes eran los magnates de la tierra, con tus hechizos anduvieron desatinadas todas las gentes» (18,23). Los elementos fundamentales de la gran política no eran el orden, el derecho o la cultura, sino el dinero y el provecho. El dominio mundial fue una desgracia para el mundo entero. Después del juicio de Babilonia, tiene lugar el juicio de la bestia y del dragón: una y otro son arrojados al lago de fuego (19,20; 20,10). En cambio la virgen Jerusalén, antítesis de la ramera Babel, celebra las bodas con

el Cordero, Cristo, su Señor. Sobre la tierra renovada levantará Cristo con los suyos el nuevo imperio (Ap 21).

Los cristianos viven en ese reino de injusticia y en medio de este mundo; y es en esta catástrofe en la que deben perseverar. No adoran a la bestia; su fe es indomable; pero a la violencia no responden con violencia. No se convierten en revolucionarios. Las armas de la Iglesia son la oración y la celebración litúrgica. En todo el Apocalipsis se representa a la Iglesia justo como la comunidad que ora y celebra la liturgia. Sus armas son su forma de vida moralmente intachable; sobre todo la esperanza, más aún, la certeza de que al final brillará la victoria de Dios. Así es como la Iglesia se sostiene contra el Estado en la confianza escatológica.

Probablemente el Apocalipsis de Juan esperaba la ruina inminente de Roma. La cosa no ocurrió así, al menos a ese ritmo. ¿Es justo el juicio del Apocalipsis contra la grandeza romana? ¿Es válido su juicio sobre la esencia de lo político?

En el Nuevo Testamento las relaciones de la Iglesia con el Estado están determinadas por la fe y la esperanza cristianas. Cree la Iglesia que el reino de Dios ha empezado ya, y espera la revelación total que todo lo supera. Mientras tanto, en el tiempo provisional de la espera, el Estado en cuanto poder ordenador puede cumplir la voluntad de Dios, para lo que tiene derecho y razón. Mas tiene también sus límites, que son el orden y el reino de Dios. Si niega o combate ese reino, en su dimensión presente o futura, se hace culpable y experimentará el juicio. Si exige algo que va contra el orden divino habrá que gritarle el principio de «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 4,19; 5,29). La fe tiene que resistir, si fuere preciso al precio de la vida. Mas no empuñará la espada (Mt 26,52). Entre este sí y no al Estado, el cristiano tiene que decidirse y vivir su fe.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abnegación (mortificación ascética) 59s 233-250 365ss 375ss 449 457s
Alegría 79 100 117 135 222-232 245 306 369
Amor al prójimo 52 56ss 61 66ss 72s 76ss 84 129 134s 179-200 229 286 295s 303 306 312 371-376 378 391ss 399 421
Amor de Dios 53s 58 67s 83s 102 112s 117 153s 167-178 183ss 192s 198s 253 278 285 292 295s 306 326 350s 370s
Angustia, temor 57 88 101 131 146 156 160 245 286 295s
Antiguo Testamento (judaísmo) 14ss 24ss 48-52 65ss 99ss 111ss 125ss 141 148s 168s 180-184 204ss 214s 222ss 236 251ss 262ss 272 278s 282ss 289 301 310s 329 331 335 348-354 384s 395ss 403s 412ss 426ss 435ss 447s 460s 477s
Avaricia 431ss 444s
Carne 87s 246ss 356
Catálogos de vicios y virtudes 47 235 301-308 327s 337 376 382 432s
Conversión (penitencia) 111-123 238s
Creación (del mundo) 31 46 75s 85ss 131 136 157s 162 166 175s 196ss 211 218 222s 225ss 242s 247 248 251 257s 271 277 286 303 327 330s 344ss 356-362 364ss 370s 377s 389ss 412 427 435 443ss 456ss 472s 477 480s 485 489s 493s 496s
Cuadros de moral familiar 47 279 306s 374ss 423s 471 494
Culto a Dios (piedad) 49 183 236 264-268 281s 290 303 307 309-328 413 438 448 457s 491

Decálogo 54s 293 304 395ss 427 450 453 460s
Discípulos de Jesús 60ss 70-78 118 187s 193 195ss 227ss 239-

245 246ss 291ss 354-365 388ss 394s 399 404s 415ss 430s 435 439ss 451s 462ss 467ss
Doctrina de Dios 45s 58s 67s 83 89 97-104 112s 116s 131ss 136s 157s 168ss 186s 251-256 266ss 278s 289s 291ss 313ss 321ss 330ss 376ss 384ss 388ss 397s 400s 442s 464s 470ss 491ss

Escatología 58s 68ss 115 150-166 176s 211 218s 225 231 249 254 259s 273s 277s 294s 315 332ss 335 343 353 361s 369ss 385 417s 420 422 431 438ss 443 446s 451s 458s 469 486-491
Esclavitud 207s 307s 393 420-425 454
Esperanza 59 68 70 95 145-166 220 229 331 333 370 421 455ss 497
Espíritu Santo 32 62ss 70 78s 88 122 134 173 196 218 229 245ss 255s 294 306 315 318 321s 382s 386 399
Estado 31 73 208 279 339s 454 474-497
Ética filosófica 43-48 52ss 106s 137ss 324 329s
Ética griega y romana 43s 47s 64 81s 91ss 115s 125ss 135s 146ss 158s 167s 177s 188-193 206ss 212 226 233ss 238 261s 280ss 290s 301-308 311 316 325ss 330s 353s 365s 373s 381ss 384s 387s 401 410s 413s 433 448 474-479 493
Evangelio y Cartas de Juan 20 33 85ss 93 122 135ss 162ss 175s 198 200 211 217s 228s 248s 259 287 295s 313 334 393ss 402s 450

Familia 374ss 439s 453 460-473
Fe 14 18ss 26s 60 68ss 72s 77ss 93ss 104s 114ss 120ss 125-144 148 159ss 172-177 194 208 218s 228s 231 236 245s 249 269ss 275s 326s 375s 378 388s 398ss 421s 457ss 464s 497
Fórmulas de fe 23 137s 389
Fornicación 76 257ss 285 366 371s 381ss 432

Gracia 80-96 102 247 254s 262 266 268 274s 385 422 439 447 457
Guerra 340-343 495

Herejía 23 257 389 398 433 444s 454 457
Honor (fama) 88 104s 135ss 159s 208 446-459 472 494

Idolatría, religión natural 76 82 88 127 130 285 305 316ss 383 397 402 432
Iglesia 21ss 26s 31s 71s 92 135 152 194s 199 208s 213 218ss 228ss 240 243 249 255-260 278 285 295 302s 313-328 337 354s 359 367s 371-377 382s 388ss 392ss 399 408s 419-425 431s 435ss 439-445 453-459 465 469 472s 480 490-497

Juicio (castigo) 97-107 244 253ss

270 273s 336s 363 383 391 400 455 459 496s
Juramento 401-409
Justicia (justificación) 60 64 69 88 94 100-107 118 126 186 210 219ss 234 245 256ss 261-279 306 326s 385s 391s 447s 453

Ley (legalismo) 55ss 65s 88s 93s 114 135 208ss 236 271s 285s 356 368 392s 462 464
Ley natural 44ss
Libertad 46 65 68ss 79 106s 158 195 203-213 238 245 368 394 419 422ss 454 471

Matrimonio (y celibato) 18 56 59 68s 71s 220 222 231 236s 245s 257 307 347-381 463 469ss
Mentira 122 384-392 395-401 404
Muerte 89 93s 208s 281s 335ss 401 468s

Nueva creación 76s 121 157s 211 227 257 271 277 389ss 399

Obediencia 41-79 101 126 134s 143s 161 170 237 271 296s 322 389 443

Pablo (*Corpus* paulino) 20ss 33 46ss 63ss 70ss 92s 104ss 120s 133ss 151-159 192ss 210ss 218s 229ss 245ss 255ss 269-276 285ss 294 317-322 364-377 388s 390ss 398s 406s 418ss 436s 442s 452-459 469ss 483-490
Palabra de Dios 13-21 45s 134 158 174 229ss 433 442 455
Paz 79 92 100 214-221 245 306 342s 368 378 469 491ss
Pecado (pecador) 47 64 67ss 80-96 112ss 135 168s 173 187 190 208s 231 239 253 256s 263 265-271 272-278 281-287 322s 356 364s 381 389ss 401 414 449
Pena de muerte 338ss 461s
Perfección 59 85 196 289-298
Precepto del sábado 57 312 412s 416s
Premio 97-107 237 258 264ss 413 427
Propiedad (pobreza, riquezas) 59ss 149s 186 190 222s 231 236s 264 293s 362s 369 393 421 426-445 447s
Pureza 57 67 73 84 114 236 252s 280-288

Qumrán 50 83 91 100 113s 128s 140 150 164 169ss 182 186s 216 225 237s 254s 265s 283 290 304 331 352s 386s 403 414 434s 465 478s

Reino de Dios 58ss 67-71 85 92 103s 106s 116ss 133 209 219s 227 230 243s 268 274 314 360-365 382 422 464s 481 490 497

Sacramentos 76ss 120ss 161 199 210 228 247 256s 318s 340
Salvación mesiánica 57ss 64 92s 117 132ss 151 171 187 216ss 227ss 239 269 285 292ss 332 342 359-365 398 430ss 435 449 466

Santidad (santificación) 70 140s 163 219s 251-260 286 289ss 326 366s 371 375 385 391s 432 455 487
Servicio de Dios (oración, culto) 172 181 199 220 229 237 246 265 281ss 287 296s 378 390s 490 497
Sexualidad 47 59 111 236 281 349
Sufrimiento 74s 77 232 240 241 248s 327 423 455s 489 494
Trabajo 68 263 410-425
Verdad (veracidad) 57 62s 73 77 136 229 234 313 326 384-409 482 491s
Vicios, v. Catálogos de vicios
Vida 55s 60 136 222 224ss 236 248 253 329-346 394 401 404 406s 462
Virtud 46 76 234 261s 271 274 291s 301-308 325ss